

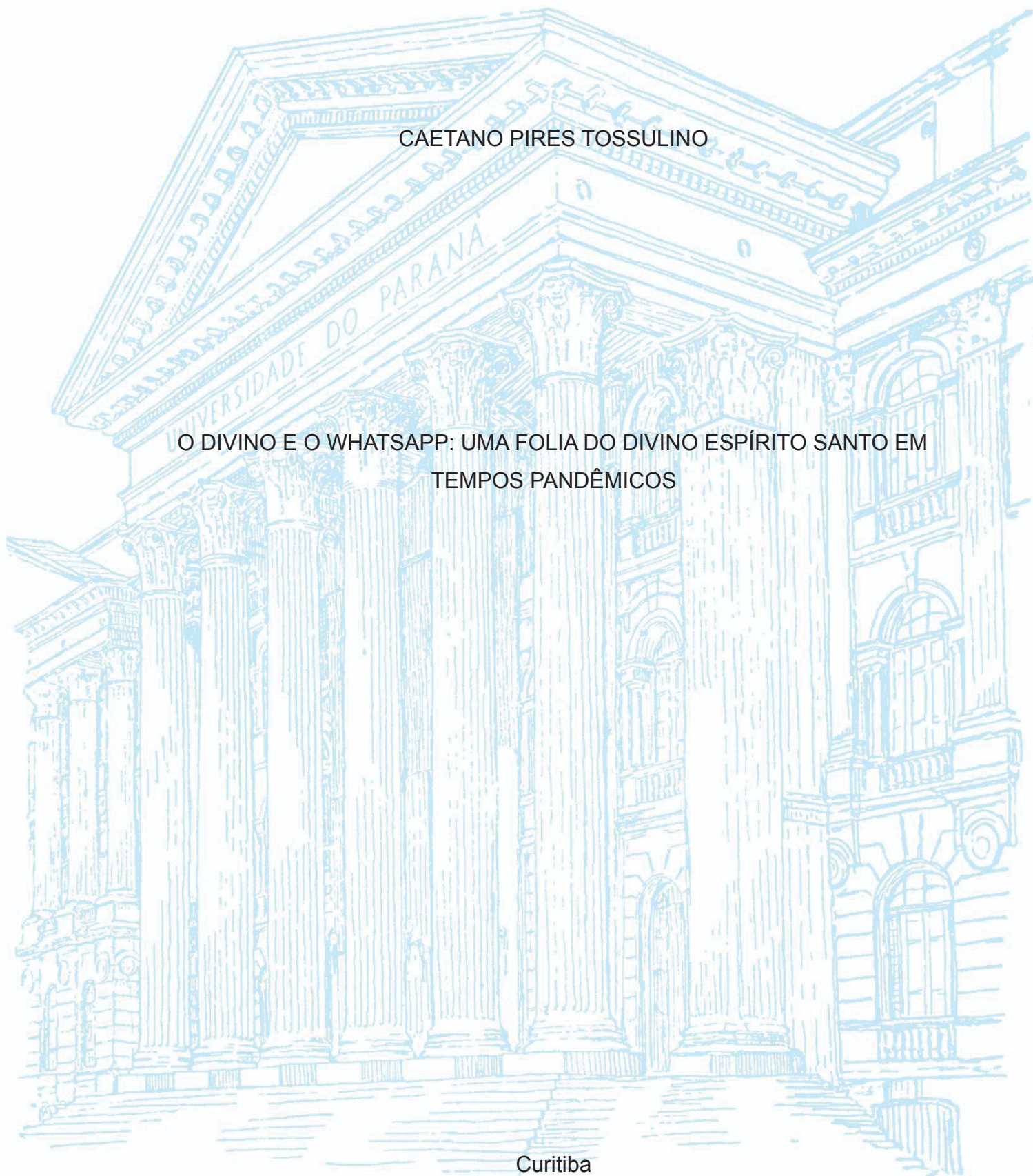
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAETANO PIRES TOSSULINO

O DIVINO E O WHATSAPP: UMA FOLIA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM
TEMPOS PANDÊMICOS

Curitiba

2021



CAETANO PIRES TOSSULINO

O DIVINO E O WHATSAPP: FOLIA EM TEMPOS PANDÊMICOS

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes (UFPR)

Curitiba

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Tossulino, Caetano Pires

O divino e o whatsapp : folia em tempos pandêmicos. / Caetano Pires
Tossulino. – Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado em Antropologia e Arqueologia) – Setor de Ciências
Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes

1. Festa do Divino - Paraná. 2. Valadares, Ilha dos (PR). 3. Territorialidade
humana. 4. Whatsapp (aplicativo de mensagens). 5. COVID-19 (doença).
I. Fernandes, Ricardo Cid, 1967-. II. Título.

CDD – 394.2650981



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ANTROPOLOGIA E
ARQUEOLOGIA - 40001016027P9

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **CAETANO PIRES TOSSULINO** intitulada: **O DIVINO E O WHATSAPP: UMA FOLIA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM TEMPOS PANDÊMICOS**, sob orientação do Prof. Dr. RICARDO CID FERNANDES, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 05 de Outubro de 2021.

Assinatura Eletrônica

07/10/2021 14:58:00.0

RICARDO CID FERNANDES

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

08/10/2021 12:46:31.0

LILIANA DE MENDONÇA PORTO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

07/10/2021 15:04:06.0

JULIANE BAZZO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS)

Rua General Cameiro, 460 - 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-150 - Tel: (41) 3360-5272 - E-mail: ppgaa@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 117692

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 117692

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço ao mestre Aorelio Domingues, à Mariana Zanette e ao Poro (Eloir de Jesus) pela confiança depositada em mim em todos esses anos à frente da Associação de Cultura Popular Mandicuera. Por toda a experiência, histórias, acontecimentos, festas e trabalhos vivenciados.

Aos meus colegas de Associação, Lili (Elizangela Sarraff), Ivan Ivanovick e Ruddy Castilho pelo companheirismo nas funções.

Ao Ricardo Cid Fernandes pela orientação e por várias vezes ter apresentado perspectivas e visões diferentes das minhas, as quais em muito contribuíram não só com esta dissertação, mas com toda minha formação enquanto antropólogo.

À professora Liliana Porto por prontamente ter me indicado, e disponibilizado, bibliografia sobre Folias e Festas brasileiras, essencial para o ponta pé inicial deste trabalho.

Ao professor Paulo Guérios pelos apontamentos apresentados na banca de qualificação, assim como ao professor Ary Giordani por todas as ideias trocadas, conversas, apontamentos e disponibilização de bibliografia.

À Carolina Iarosz, pela disponibilização dos dados recolhidos junto à Folia durante a elaboração do RAIPI da ampliação do porto de Paranaguá.

À Karina Coelho, que esteve presente virtualmente em campo comigo, pela disponibilização dos vídeos da folia virtual, necessários para a elaboração da dissertação, assim como pelas conversas através do *meet* durante esta pandemia.

À minha família por todo apoio e suporte que ofereceram durante toda minha vida. À minha mãe, Márcia de Guadalupe, e à meu pai, João Carlos de Freitas, pela criação que me deram, e aos meus irmãos, Caíque, Raiana e Cao, pela amizade sincera.

À família que formamos durante nossa trajetória, minhas amigas companheiras de apartamento Renata Rettamozo e Dara van Doorn, por todos os momentos compartilhados nestes últimos anos.

Aos meus colegas de mestrado e aos amigos: Adriano Iwaya Taques, Marcus Paulo, Gian Carlo Teixeira Leite, Camilo Leão, Tiago Pereira da Silva, Bruno Ribeiro da Silva, Felipe Alves, Fernando Lajus, Lucas Voi, Murilo Coelho, Matheus da Silva Kich, Ricardo Santos Storniolo, Lucas Strugala e Pedro Henrique Frasson Barbosa por todos os bons momentos de estudo e divertimento, pelos almoços no RU, pelas

tardes de sol no pátio da reitoria ou na "salinha da antropologia", pelas noites geladas nas ruas do São Francisco. Momentos também essenciais para a escrita.

À Pedro Henrique Frasson Barbosa um agradecimento especial pela paciência em ler todos os capítulos desta dissertação e pelos apontamentos, dicas e reflexões apresentadas.

À todos aqueles que convivi e tive contato durante estes últimos anos, e que foram essenciais para a formação deste trabalho: Jairo, Mestre Zeca da Rabeca, Mestre Miguel Mamangava, Gilvan, Darci das Ostras, Praguinha, Taquinha, Família Domingues, Dona Augusta, Mestre Cleiton do Prado, Dona Aliete, Mestre Ademir, Zé Muniz, Thauy, Hebert, Roger, Jéssica Quadros, Vaca, Denis, Seu Laurentino, Nilo Pereira, Leonildo Pereira, Dona Androzina e família, Lincoln, Claucio, Seu Rubens, Mauro da Barra, Didi de Tibicanga, Disney e sua família e tantos outros que talvez tenham faltado.

RESUMO

O presente trabalho, elaborado durante a pandemia de coronavírus dos anos de 2020 e 2021, busca acompanhar e analisar as mudanças ocorridas na sociabilidade das populações caiçaras e na organização e realização da Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares durante e em decorrência de tal período. A partir da análise da Folia, e da percepção da importância da corporificação do Santo e das trocas realizadas através da intermediação do alferes, busquei compreender quais implicações a "ausência do corpo" (imposta pela pandemia) trouxe para esta prática religiosa. As populações caiçaras vêm passando por transformações em seu modo de vida desde o século XX e para se compreender tal processo, e o papel que a Ilha dos Valadares tem neste cenário, explorei o conceito de populações tradicionais a partir de referenciais teóricos como Antonio Carlos Diegues, Manuela Carneiro da Cunha, Tim Ingold, entre outros, compreendendo tal categoria como historicamente ocupada por agentes sociais, que assim se definem, continuamente mobilizados pela busca da garantia de determinados direitos territoriais e culturais. Dei especial ênfase para a importância que as práticas culturais próprias têm para a constituição tanto dessas identidades como da noção sobre seu próprio território. Após identifiquei, tanto de forma diacrônica quanto sincrônica, dois âmbitos distintos na região, o rural (mencionado como sítio), e o urbano (a cidade), compreendendo a Ilha dos Valadares como ambiente de intermediação e conexão entre esses diversos espaços e tempos, identificando as relações que a Folia estabelece ao se deslocar da margem (a Ilha dos Valadares) ao centro do mundo dos devotos (os antigos sítios, comunidades no interior e entorno do Parque Nacional do Superagui). A seguir analisei as mudanças pelas quais as populações residentes no Parque têm passado desde o século XX, registrando o modo próprio pelo qual estas se utilizam da internet, dos aparelhos móveis e das redes sociais, analisando então a realização da Folia do Divino Espírito Santo de maneira virtual, assim como os problemas apresentados e as alternativas desenvolvidas pelos próprios foliões para contorná-los, alternativas essas que cruzam as fronteiras das dualidades que percorrem tal trabalho tais como *sítio/cidade*, *online/offline*, *real/virtual*, *humano/natureza*, entre outras que se apresentam.

Palavras-chaves: Folia do Divino Espírito Santo; Populações Caiçaras; Ilha dos Valadares; Populações Tradicionais.

ABSTRACT

This work, prepared during the coronavirus pandemic of 2020 and 2021, seeks to monitor and analyze the changes in the sociability of the caiçara populations and in the organization and realization of the Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares during and as a result of such time course. From the analysis of the Folia, and the perception of the importance of the embodiment of the Saint and the exchanges made through the intermediation of the lieutenant, I sought to understand what implications the "absence of the body" (imposed by the pandemic) brought to this religious practice. Caiçara populations have been going through changes in their way of life since the 20th century and to understand this process, and the role that Ilha dos Valadares has in this scenario, I explored the concept of traditional populations from theoretical references such as Antonio Carlos Diegues, Manuela Carneiro da Cunha, Tim Ingold, among others, understanding this category as historically occupied by social agents, who define themselves as such, continually mobilized by the search for the guarantee of certain territorial and cultural rights. I placed special emphasis on the importance that cultural practices have for the constitution of both these identities and the notion of their own territory. Afterwards, I identified, both diachronically and synchronically, two distinct areas in the region, the rural (mentioned as a site) and the urban (the city), comprising Ilha dos Valadares as an environment of intermediation and connection between these different spaces and times, identifying the relationships that the Folia establishes when moving from the shore (Island of Valadares) to the center of the world of devotees (the old sites, communities in and around the Superagui National Park). Then, I analyzed the changes that the populations residing in the Park have gone through since the 20th century, recording the way in which they use the internet, mobile devices and social networks, then analyzing the realization of the Folia do Divino Espírito Santo de virtual way, as well as the problems presented and the alternatives developed by the revelers themselves to get around them, alternatives that cross the borders of the dualities that run through such work, such as site/city, online/offline, real/virtual, human/nature, among others that present themselves.

Keywords: Folia do Divino Espírito Santo; Caiçara populations; Valadares Island; Traditional populations.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
A Associação Mandicuera	11
Acidente de pesquisa	12
O Vírus	13
Uma Folia virtual	17
Dos capítulos	19
CAPÍTULO 01 - A FOLIA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DA ILHA DOS VALADARES	22
1.1 As Folias no Brasil	22
1.1.1 O estudo das folias no Brasil	25
1.2 A Folia do Divino Espírito Santo	26
1.3 As folias caiçaras	28
1.3.1 A Folia do Divino Espírito Santo de Guaratuba	31
1.3.2 A Folia do Divino Espírito Santo de Cananéia	34
1.3.3 A Folia do Divino Espírito Santo de Ubatuba	36
1.4 Confluências	36
1.5 A Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares	38
1.6 Algumas considerações	52
CAPÍTULO 02 - LOCALIZANDO A FOLIA: A ILHA E O PARQUE	57
2.1 Um debate sobre populações tradicionais	58
2.1.2 Territorialização	63
2.2 Populações caiçaras	66
2.2.1 O litoral do Paraná	69
2.2.1.1 Diversas ocupações do litoral paranaense	70
2.2.1.2 O "entrave à conservação": as UC's e as populações caiçaras	75
2.3 A Ilha dos Valadares: dinâmicas entre "o sítio e a cidade"	83
2.3.1 A Folia neste cenário	89
2.4 Algumas conclusões	90
CAPÍTULO 03 - "ELE VAI APARECER NA INTERNET"	92
3.1 TIC's e as populações caiçaras: da placa solar ao 4G.	94
3.2 O Whatsapp	108
3.3 Caiçaras na rede	109
3.4 Algumas conclusões	115
CAPÍTULO 04 - UMA FOLIA VIRTUAL	120
4.1 Uma Folia pandêmica	120
4.1.1 Alvorada	121
4.1.2 Visitas	124
4.1.3 Encerro	127

4.2 Considerações	129
4.3 Duas Folias pandêmicas	130
CONCLUSÕES	140
REFERÊNCIAS	144

INTRODUÇÃO

"Tudo o que você pede, o Divino dá em dobro", acredito que esta foi a frase que estabeleceu meu primeiro contato com o Divino Espírito Santo, em 2016. Dita a mim pelo mestre da Folia, Aorelio Domingues, sinto que tal sentença ecoe em mim até hoje, e confesso que, apesar de simples, ela me aparece como um enigma, sempre me apresentando novas nuances, interpretações e sentidos.

A minha relação com a "cultura caiçara", e posteriormente com o universo da Folia, se deu a partir da Associação de Cultura Popular Mandicuera¹, em 2014. Na época eu atuava em pequenas produções culturais na cidade de Curitiba, e conhecia alguns membros da Mandicuera através da "cena cultural" da cidade (dos bares, bailes e festas). Conhecia o fandango apenas como um eco do passado que ressoava no pequeno salão de madeira do bar AKDOV na Ilha do Superagui, onde passava as viradas de ano. Levado pela distância da Ilha (de 3 a 4 horas de barco), pelo clima de férias e pela idade dos presentes no salão de tal bar, eu enxergava uma enorme distância espaço/temporal entre eu e o fandango caiçara.

Foi movido pela curiosidade que, junto com mais alguns amigos, decidi atravessar a ponte da Ilha dos Valadares. Sem saber ao certo a localização da Associação cruzamos em nosso caminho "Praguinha", um bêbado conhecido no Sete de Setembro (bairro em que fica a Mandicuera), o qual, ao ver as garrafas de cataia (uma cachaça curtida com folhas de uma árvore da região) que trazíamos no carro, se prontificou a nos acompanhar até lá. A partir de então, em grande parte movido pela boa receptividade que sempre tiveram comigo, comecei a me tornar um frequentador da Associação Mandicuera e dos bailes de fandango no mercado do café, em Paranaguá.

Até então eu tinha interesse apenas no fandango caiçara, e foi na Festa do Divino Espírito Santo de 2016 (na Barra do Ararapira, comunidade na Ilha do Superagui, que faz divisa com o Estado de São Paulo, e que se encontra dentro dos limites do Parque Nacional do Superagui) que tive meu primeiro contato com o tema desta pesquisa. Apesar de ser uma festa religiosa, confesso que o religioso era o que eu menos buscava na ocasião, acostumado com as festas do fandango, eu esperava por muita diversão. Seria uma viagem de barco com duração de

¹ A Associação Mandicuera representa grupos de fandango caiçara, de boi de mamão, a própria Folia do Divino Espírito Santo e é, hoje, referência regional e nacional em Cultura Popular.

aproximadamente 08 horas (a qual eu chamava de "passeio") e duas noites seguidas de baile em uma comunidade (que para mim na época era considerada) distante, isolada e "exótica", com escassa luz elétrica e, naquele tempo, (quase) sem sinal de celular. Eu fui em busca da Festa, não esperando encontrar o Divino, a quem fiz meu pedido despretensiosamente. Foi nesta ocasião na qual pude perceber pela primeira vez que, ali onde eu enxergava apenas divertimento, para aquelas pessoas (os foliões, devotos e todas as comunidades envolvidas), existia um sentimento mais profundo com a Folia, com as Bandeiras, com o Divino, e até mesmo com o Fandango, sua prática e com a sociabilidade que ele proporciona. Brandão (1981) traduz em sua experiência muito do que senti naquele momento:

"Foi quando eu comecei a aprender que por debaixo do folclórico, como nós chamamos o que vemos, existe a devoção, como o povo chama o que faz. Foi ali que reaprendi a compreender a cultura popular do ponto de vista dos seus próprios praticantes. Este é o aprendizado mais difícil, porque ele converte o pesquisador em participante e o cientista em crente." (BRANDÃO, 1981, p. 07)

Naquele primeiro momento eu não tinha ainda o "olhar do pesquisador" e nem sequer possuía tal anseio (eu era um turista interessado em "manifestações culturais", um "BG"², como era chamado), mas foi a partir dali que pude compreender que aquelas manifestações possuíam um outro grau de importância e sentido para seus praticantes, e resolvi ter um comprometimento maior com aquilo que se me apresentava. Foi assim que aprofundei minha aproximação com a Associação em si (e não apenas com as pessoas que a integravam), passando então a auxiliar em questões burocráticas³, integrar o grupo de Boi de Mamão e a me dispor a dar "caronas" para as festas do fandango em outros estados, assim como ajudar em eventuais questões ou necessidades que surgissem. Uma dessas necessidades se deu no final de 2016, após a vacância da presidência da Associação fui convidado a assumir tal cargo.

A Associação Mandicuera

² Abreviação de "Bicho Grilo", utilizada para caracterizar um tipo específico de turista.

³ Na época eu era estudante de Direito e, aparentemente, estudantes de Direito possuem facilidade para lidar com "papéis".

Necessário afirmar aqui que a Associação Mandicuera possui um amplo reconhecimento por sua atuação com a cultura caiçara⁴. Fundada em 2004 pela junção de três outros grupos da Ilha dos Valadares, a Associação possui um extenso portfólio e, a partir de um núcleo familiar que se expande por relações de amizade e compadrio, reúne mestres e aprendizes de fandango e de folia, bonequeiros, fabriqueiros e artesãos da Ilha dos Valadares, assim como pesquisadores, produtores e agentes culturais de Curitiba e Paranaguá. Desta forma a Associação dá respaldo para dois grupos de fandango, o Grupo Mandicuera e o Grupo Mestre Eugênio, para o grupo de boi de mamão e para a Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares⁵.

Sendo assim, a partir de 2016 passei a auxiliar na produção das Festas Nacionais do Fandango Caiçara de Paranaguá, assim como de outros projetos desenvolvidos durante este período. Pude participar também dos preparativos de três Festas do Divino (2017, em Superagui; 2018, em Pontal de Leste, Ilha do Cardoso; e 2019 em Bertioga, Ilha das Peças), acompanhando alguns momentos da Folia em suas passagens pelas comunidades.

Acidente de pesquisa

Meu objetivo com a pesquisa era então acompanhar, no período de 50 dias, a Folia na posição de alferes⁶, durante o ano de 2020, e desenvolver o que eu considerava uma extensa descrição etnográfica de tal manifestação, aproximando-me, de certa forma, de trabalhos enciclopédicos. Tal esforço se justificava pela aparente falta de produção bibliográfica sobre o assunto. Podemos afirmar que o fandango caiçara (e outras questões referentes a estas populações) já possui uma extensa literatura consolidada, com obras e registros inclusive do século passado. Porém, trabalhos que tratem especificamente sobre a Folia do Divino Espírito Santo nesta região começaram a ser desenvolvidos muito recentemente,

⁴ Sendo inclusive premiada nacionalmente.

⁵ As organizações coletivas, tal como a associação, foram as instituições escolhidas por mestres e grupos de fandango a partir (principalmente) da década de 90, para dar respaldo à atuação destes. Frente a um cenário de mercantilização (e patrimonialização) da cultura popular, novas necessidades surgiam, tais como, composição de cenários, vestuário, coreografias, para além da regularização jurídica na forma do CNPJ. Para maiores informações sobre o assunto consultar MARTINS (2006).

⁶ Como veremos no primeiro capítulo o alferes é uma figura que possui uma função organizativa dentro da folia, sendo responsável por enfeitar as Bandeiras, definir o itinerário e garantir a sua condução, e, como exploraremos, parece ocupar uma posição de intermediação entre as Bandeiras e os devotos.

são trabalhos como o de Ronaldo Tinoco Miguez (2017), na área da música, o livro "Uma Romaria do Espírito Santo" do historiador José Carlos Muniz (2010) e o Relatório De Avaliação De Impactos Aos Bens Registrados elaborado pela Administração do Porto de Paranaguá e Antonina de 2018, assim como os trabalhos de Patrícia Martins (2018) e Ary Giordani Daniel (2019) que, apesar de não se centrarem exclusivamente na Folia, a trazem em suas pesquisas. Desta forma eu acreditava ser possível contribuir com este *corpus* de pesquisas sobre as realizações das folias do Divino.

Porém, enquanto eu me via em meio a leituras preparatórias e uma lista de compras na Decathlon⁷, ansioso pela saída à campo e pela "experiência etnográfica", para a qual havia me preparado, talvez até de forma romântica, desde pelo menos o início de 2019, um novo ente surge no cenário global, mudando os rumos desta Folia.

O Vírus

Cerca de um mês antes da saída da Folia o coronavírus chegou às terras brasileiras destruindo todo e qualquer planejamento que poderíamos ter feito.

Impulsionado pelas rotas euroasiáticas e transatlânticas que configuram nosso sistema-mundo e que possibilitaram a completa conexão espaço-temporal do globo terrestre, aproveitando-se da complexa rede de rotas de transportes de passageiros pelo mundo, este ente não humano com formato de coroa (ao qual humanos não lhe atribuem a qualidade de "ser vivo", sendo considerado apenas uma simples molécula proteica protegida por uma fina camada de gordura), saindo da província de Wuhan na China, reproduziu-se alcançando todos os rincões do planeta.

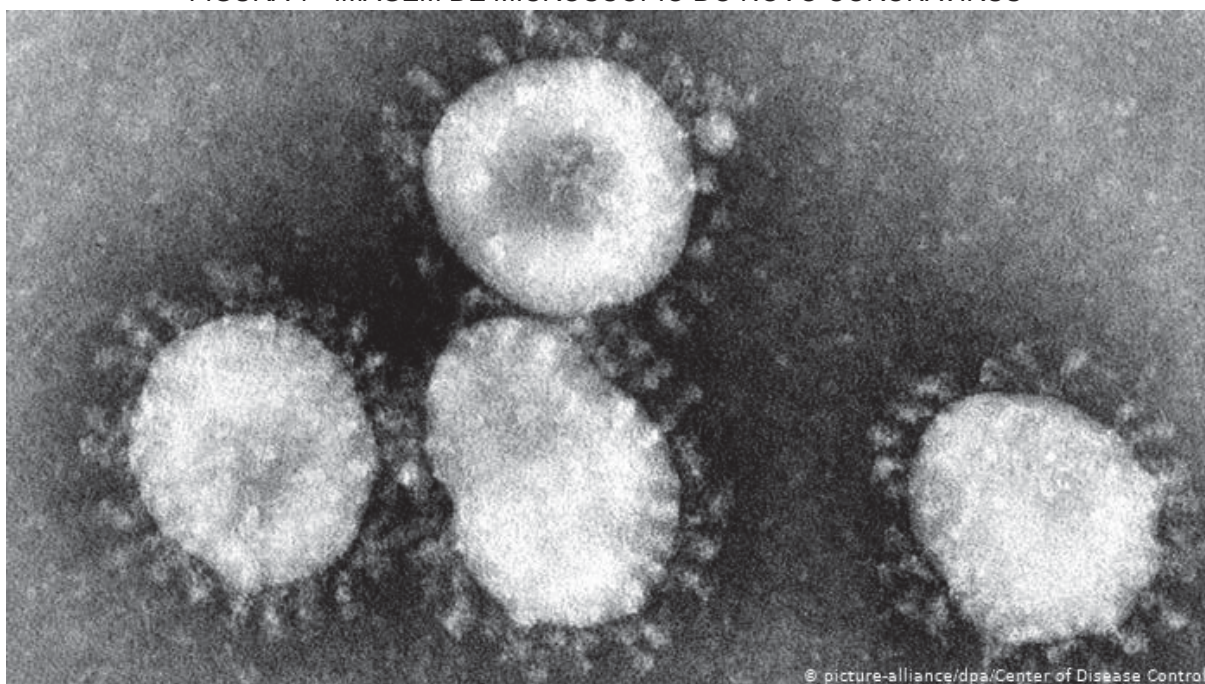
Um vírus exponencial, para um mundo exponencial.

O vírus. Sujeito para o qual não existe singular, cuja existência plural já pressupõe uma multidão contra a qual declaramos guerra. No limiar entre o ser vivo e o não vivo, o vírus, como bem percebeu William Burroughs, não é corpo, é código (BURROUGHS, 2005). Código cujo poder se encontra em sua replicabilidade, e na capacidade de passar despercebido (RUGGIERI, 2015).

⁷ Bota impermeável, jaqueta corta vento, uma mochila nova, lona, cordas e sacos *zip lock* para cadernos e aparelhos eletrônicos, e tudo mais que talvez fosse dispensável.

Contra esse ser sem corpo, instituiu-se a ausência de corpos.

FIGURA 1 - IMAGEM DE MICROSCÓPIO DO NOVO CORONAVÍRUS



FONTE:

<https://www.dw.com/pt-br/sobe-n%C3%BAmero-de-casos-suspeitos-de-coronav%C3%A9rus-no-brasil/a-52221386>. Acessado em 04 de Fevereiro de 2021.

Desta forma o vírus foi capaz de abalar fortes economias, derrubar bolsas de valores, alterar paisagens, modificar índices de partículas em suspensão no ar, alterar (mesmo que minimamente) a rotação da Terra, implodir sistemas de saúde, espalhar mais corpos mortos do que a capacidade das covas mundiais e, pelo menos até o momento da escrita desta linha, continua causando um número preocupante de mortes, contornando os avanços que a espécie humana obteve em seu "combate". A presença do vírus se tornou um fato global⁸ (Descola [2020] utiliza a categoria de Mauss de fato social total para caracterizar essa presença), se fazendo presente também a necessidade, para este trabalho, de se entender as relações deste com as populações caiçaras, com a Folia estudada, com a paisagem, os seres, as redes e os trajetos (estes agora bloqueados). Como bem afirma Jean Segata (2020), a Covid-19 é uma doença em escala global, mas não um fenômeno universal, sendo necessário compreender a pandemia como "uma experiência vivida nos corpos e nas sensibilidades coletivas" (SEGATA, 2020).

⁸Porém não universal, uma vez que afeta de diferentes formas várias camadas da população. O universal aqui emergirá apenas, como escreveram Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, "do sentimento compartilhado de uma catástrofe" (DANOWSKI e CASTRO, 2014).

Mais do que nunca se fez verdadeira a afirmação de Bruno Latour de que "a natureza partilha com a humanidade a mesma historicidade" (LATOURE, 1995)⁹ e, para além, o vírus fez-se um agente histórico, sujeito com o qual tivemos que dividir a direção desta locomotiva, o que nos aproxima de pensamentos como de Donna Haraway, a qual sugere que o Humano perdeu sua centralidade na História para esses novos agentes, pequenos e "brincalhões", que fazem coisas estranhas, como provocar mutação¹⁰ (HARAWAY, 2016).

Porém, apesar de admitirmos a agência dos seres microbiológicos, não podemos deixar para fora do horizonte a noção de que a transformação dos humanos em força geológica, através de séculos de exploração e desenvolvimento humano, foi o que possibilitou essa subjetivação de tais seres. Assim como Pasteur, em "Os objetos têm história?", deu uma oportunidade histórica para que o fermento se manifestasse (LATOURE, 1995), foram as condições degradantes, fruto da exploração (e aniquilação) humana de ambientes, paisagens e espécies, que, igualmente, deu a oportunidade para que esse ser emergisse¹¹. No fundo, é necessário entender que o socioeconômico interage com o biológico (o modo de produção capitalista se relaciona com o mundo não humano) e compreender que a natureza (incluindo aqui seus microorganismos), não pode ser entendida sem referência à organização da produção humana e vice versa, uma vez que os dois não são, de fato, separados. Afinal, como escreve Isabelle Stengers, "[a realidade humana] é produto de uma história de coevolução, cujos primeiros artesãos e verdadeiros autores permanentes foram as inúmeras populações de micro-organismos" (STENGERS, 2015).

Com a chegada desse vírus em nosso mundo, nos aproximamos, cada vez mais, de um mundo assombrado pelo seu próprio fim, de fato, parece cada vez mais acertada a noção de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro de que somos uma sociedade com a catástrofe (ambiental, ecológica, econômica, sanitária...) às nossas costas (DANOWSKI e CASTRO, 2014).

Esses assuntos apresentados aqui podem parecer um tanto quanto distante do tema deste trabalho, porém, além de compreender a interação, como foi dito, de

⁹Latour, em 1994, já se perguntava: "Como fazer para historicizar a criação de um ser que parece logo transbordar de seu quadro histórico para logo retornar na totalidade do tempo e se espalhar na totalidade do espaço?" (LATOURE, 1995) questionamento que ressoa no ano de 2020.

¹⁰ Mutações estas que vêm se tornando a grande preocupação dos humanos no ano de 2021.

¹¹ A interação forçada entre os seres, provocada em grande parte pela ação humana, transforma seres microbiológicos em agentes patogênicos.

um ser microbiológico com a Folia, é necessário ter em mente que as condições que as populações caiçaras se encontram hoje são também, em grande parte, fruto desse mesmo processo geoeconômico, o qual, além de impulsionar a degradação ambiental nas regiões periféricas do capitalismo hegemônico euro-americano, incentiva mega-empreendimentos capazes de dar fluxo às commodities necessárias ao "mercado emergente". Situações estas que impôs (e continua impondo) a catástrofe ao cotidiano das populações caiçaras, proibindo, criminalizando e inviabilizando seus próprios modos de vida, tornando a permanência desta população em seus territórios, e suas práticas culturais (tal como a Folia ou o Fandango Caiçara), assim como a sua reorganização em outros ambientes, em atos cotidianos de resistência¹².

Afinal, não é apenas virtualmente que o mundo se encontra conectado em rede.

Nas comunidades caiçaras a chegada do coronavírus provocou várias mudanças no cotidiano e nas condições sociais dessas populações. Logo com as primeiras notícias da chegada do vírus ao Brasil as comunidades procuraram se isolar, tentando impedir a chegada de turistas. Nas redes sociais se disseminavam mensagens com pedidos para que estes não visitassem as ilhas, porém, infelizmente, com a decretação da quarentena nas cidades, muitas pessoas "aproveitaram" este período para viajar. Nas primeiras semanas da quarentena houve um certo trânsito de turistas (principalmente da cidade de São Paulo), cuja presença amedrontava as populações. Este trânsito foi substancialmente reduzido no decorrer do ano e, percebeu-se que no verão 2020/2021 (período de alto turismo na região), houve a circulação de turistas, mas em um número menor do que o usual.

Este período coincidiu também com o período da pesca da tainha na região, atividade que emprega a maior parte desta população e da qual grande parte de sua renda anual provém. Por conta do vírus, do desconhecimento sobre ele, e pelo medo que ele causava, muitos pescadores deixaram de sair para pescar, ou saíram menos, e até mesmo a procura pela tainha teve uma redução drástica, procura esta que é motivada em parte pelo turismo nas regiões e cidades litorâneas.

¹² Nesta linha, Patrícia Martins (2018) chega a apontar o caráter de "refugiados" que as populações caiçaras apresentam hoje.

Desta forma as populações do litoral do Paraná tiveram duas de suas principais fontes de renda (o turismo e a pesca), substancialmente reduzidas com a diminuição da circulação de turistas, e também deles próprios.

Uma Folia virtual

Se o vírus é, como afirmado, código que se reproduz a partir de um corpo, institui-se assim, contra ele, a interdição do corpo. Reunir-se fisicamente tornou-se perigoso, transitar se tornou uma ameaça e, pelo menos por um tempo, a realidade tornou-se, no isolamento de nossas residências, quase que exclusivamente virtual. Assim, no dia em que se decidiu que a Folia não sairia (materialmente)¹³, estima-se que pelo menos $\frac{1}{3}$ da humanidade encontrava-se em "isolamento social".

Esse é o cenário na qual a Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares se encontrava no ano de 2020. Dada a impossibilidade humana (e o risco) de se locomover pelas comunidades caiçaras a Folia decidiu utilizar-se do mesmo meio que, um pouco antes, havia trazido a primeira presença do coronavírus em nossas vidas: a comunicação de massa. As transmissões ao vivo (*lives*) pelo *Facebook*, e as mensagens de *WhatsApp* foram o trajeto escolhido pelos foliões para levar as bandeiras da Santíssima Trindade e do Divino Espírito Santo às casas dos devotos. O canal do Varadouro, o Mar de Dentro, a Baía dos Pinheiros, todo o Lagamar seria transitado através de redes celulares com tecnologia 3G e 4G.

Deste modo, no dia 12 de abril (domingo de páscoa) transmitiu-se a Alvorada do Divino Espírito Santo (realizada na capela na Ilha dos Valadares) pelo *Facebook* e pelo *Youtube*, dando início à Folia e a produção de centenas de vídeos que seriam encaminhados às famílias devotas. Havia sido estabelecido um calendário de visitação, assim como um trajeto, o qual buscava manter a peregrinação das Bandeiras, desta forma, nos seus 50 dias, a Folia visitou (em ordem) as famílias de Cananéia, e das comunidades de Pereirinha, Marujá, Pontal Do Leste, Vila Fátima, Barra Do Ararapira, Barra Do Superagui, Ilha Rasa, Vila Das Peças, Bertioga, Barbados, Sebuí, Vila Rápida e São Miguel, seguindo o trajeto de anos passados. Assim foram um total de 258 vídeos produzidos e encaminhados para as famílias devotas, sendo realizado o encerramento da peregrinação no dia 31 de maio, transmitida também pela página no *Facebook*. Sendo assim este material, junto com

¹³ Dia 31 de março de 2020.

as entrevistas realizadas com foliões e devotos, compôs os dados disponíveis para a realização da etnografia desejada.

FIGURA 2 - COMUNICADO AOS DEVOTOS SOBRE A REALIZAÇÃO DA FOLIA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DA ILHA DOS VALADARES EM MEIO A PANDEMIA.

QUERIDAS E QUERIDOS DEVOTOS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO


DIANTE DA PANDEMIA DO NOVO CORONA VÍRUS, OS FOLIÕES E FOLIÃS DA BANDEIRA DO DIVINO DA ILHA DOS VALADARES, POR MEIO DE SEU MESTRE ADRÉLIO DOMINGUES, TOMARAM POR DECISÃO SUSPENDER AS VISITAS PRESENCIAIS NAS VILAS E COMUNIDADES ATENDIDAS POR ESTA PEREGRINAÇÃO NESTE ANO. COMPREENDENDO QUE A SAÚDE ESPIRITUAL, FÍSICA E MENTAL ANDAM JUNTAS, IREMOS MANTER A ROMARIA DE FORMA VIRTUAL, OU SEJA, O RITUAL PERMANECERÁ ACONTECENDO NA CAPELA DO DIVINO DA ASSOCIAÇÃO MANDICUERA, E SERÁ TRANSMITIDO VIA FACEBOOK, A PARTIR DO DIA 12/04/2020.

FIQUEM LIGADOS, AS ALVORADAS E ENCERRAMENTOS SERÃO DIARIAMENTE TRANSMITIDOS ONLINE ATRAVÉS DA PÁGINA DA ASSOCIAÇÃO MANDICUERA NO FACEBOOK, A ALVORADA ÀS 6H E O ENCERRO ÀS 18H.


AS BÊNÇÃOS PARA CADA FAMÍLIA SERÃO FEITAS DURANTE OS 50 DIAS EM QUE A ROMARIA NORMALMENTE DURA E SERÃO ENVIADAS ATRAVÉS DO WHATSAPP. SEGUINDO O CRONOGRAMA, DEFINIMOS UM CALENDÁRIO: SERÃO DEDICADOS DIAS DE GRAVAÇÃO PARA CADA COMUNIDADE, COMO SE ESTIVÉSSEMOS AÍ EM SUAS CASAS, ENVIANDO AS GRAÇAS DO DIVINO.

ENTRE OS DIAS 23 E 30 DE MAIO ESTAREMOS RECEBENDO PEDIDOS DOS DEVOTOS ATRAVÉS DE MENSAGENS ENVIADAS VIA FACEBOOK E WHATSAPP.

ASSIM, ACREDITAMOS ESTAR ACOLHENDO AS COMUNIDADES E SEUS DEVOTOS DA MELHOR FORMA QUE PODEMOS NESTE MOMENTO TÃO DELICADO PARA O NOSSO PAÍS E PARA O MUNDO.



(41) 98889-8395



FONTE: Facebook da Associação Mandicuera. Disponível em:
<https://www.facebook.com/mandicuera/photos/pcb.1556482014511276/1556481927844618/>
 Acessado em 09/02/2020.

Necessário dizer que um aspecto de minha pesquisa que foi totalmente revolucionado por esse cenário foi a metodologia. Coube a mim aprender como realizar trabalho de campo através das redes, contabilizar dados de visualizações, realizar entrevistas por chamadas de vídeos, assistir *lives* (e interagir com elas), e ficar atento a todas as mensagens nos grupos de Whatsapp, atividades estas que não estavam no meu horizonte de atuação. Foi necessário também me familiarizar com termos sobre os quais até então eu pouco (ou nada) conhecia, tais como etnografia virtual, cibercultura, e até mesmo tecnologias da informação e comunicação, termos estes que aparentemente se encontram tão distantes dos temas que nos remetem às "populações tradicionais", ou então, "cultura popular".

O desenvolvimento desta pesquisa (e da Folia) de maneira virtual trouxe também novas questões, e certos problemas não previstos. Como veremos neste trabalho, o corpo do Divino Espírito Santo, a sua presentificação (ou incorporação) na Bandeira parece ser elemento essencial para se estabelecer as relações de trocas que serão aqui explanadas. Desta forma, este cenário de interdição (ou ausência) do corpo nos traz dificuldades que, em último grau, poderiam levar à completa impossibilidade de realização da Folia. Assim, passando-se não só pela Folia mas também pelo cenário que as populações caiçaras habitam (e suas mudanças constantes), buscou-se neste trabalho averiguar as soluções encontradas para se contornar esse suposto problema.

Dos capítulos

Para atingir tais objetivos decidiu-se dividir este trabalho em quatro capítulos. No primeiro capítulo deste trabalho apresenta-se a caracterização de uma folia, consistente no bando precatório que circula por determinado território. A seguir aborda-se as folias do Divino Espírito Santo, e sua multiplicidade pelo país, para enfim delimitar as folias caiçaras (termo que recentemente vêm sendo utilizado para denominar as folias presentes no território caiçara e que guardam semelhanças entre si). Após apresentar brevemente tais folias, e suas semelhanças, apresenta-se a Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares, dando ênfase para a figura do *alferes* como intermediador nas relações de trocas que se estabelecem entre devotos, foliões e Espírito Santo.

No segundo capítulo discute-se um tema crucial para a análise que é a categoria de "populações tradicionais", uma vez que tal categoria vem mobilizando as populações caiçaras e suas práticas culturais. A partir da obra de autores como Antonio Carlos Diegues, Manuela Carneiro da Cunha e Alfredo Wagner Berno de Almeida discute-se a elaboração desta categoria, compreendendo-a como fruto de articulações políticas por território, assim como afirmações de identidades e modos de vidas relegados no processo latifundiário brasileiro. Elaborados tais conceitos, passa-se à análise diacrônica das populações caiçaras, assim como sua caracterização, buscando-se dar ênfase à ocupação territorial do litoral do Estado do Paraná, dos "tempos do sítio" até o momento de crescente peri-urbanização. Apresenta-se aqui dois pólos históricos de ocupação da Baía de Paranaguá, o município de Guaraqueçaba (e de certo modo, o Parque Nacional do Superagui) aparece como o âmbito do rural e da conservação, enquanto a cidade de Paranaguá se estabelece como centro urbano regional. Neste contexto, a Ilha dos Valadares representa um elemento de mediação para as populações caiçaras entre estes dois pólos em uma dinâmica denominada por outros autores de "sítio-Ilha-cidade", dinâmica esta que irá percorrer toda a trajetória deste trabalho. A análise deste capítulo busca acompanhar também as transformações que o próprio conceito de "população caiçara" vem tendo no decorrer do tempo.

Se no segundo capítulo procurei localizar essa pesquisa, no terceiro busquei me aproximar do ambiente em que habitam os devotos da Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares, a qual, como se percebe, percorre majoritariamente as comunidades situadas no interior ou no entorno do Parque Nacional do Superagui. Analisa-se então o uso do aparelho celular por estas comunidades, traçando-se um histórico que parte desde o estabelecimento das infra estruturas necessárias para tal (como a energia elétrica por exemplo), até a "chegada" do sinal 3G e 4G em parte destas comunidades. Percebe-se aqui o papel que o Parque Nacional possui ao estabelecer fronteiras entre o ambiente do Humano e o ambiente da Natureza, distinções que se criam entre o espaço da "Luz de Fio" e o da "Placa Solar", e as possibilidades tecnológicas ofertadas entre a Internet via rádio e a possibilidade de sinal 3G e 4G, distinções essas que, como se notará, relacionam-se tanto entre si, quanto com as percepções de real/virtual, e *offline/online*. Estabelecidos tais elementos, analisa-se de forma mais objetiva os usos que tais populações fizeram das redes sociais durante o ano de 2020, observando as *lives* realizadas por grupos

de fandango, assim como a criação de páginas e a própria interação destas pessoas no *Facebook* e pelo *Whatsapp*, identificando um modo próprio de utilização destas.

Por último, no capítulo quatro, a partir de todo o material produzido, analisa-se a realização da Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares por meio do aplicativo WhatsApp no ano de 2020, analisando o processo de produção em meio ao isolamento social, o qual teve que contar com novos agentes, meios e tecnologias, externos à Folia. De forma metodológica utiliza-se a Folia do ano de 2021 para, comparativamente, explorar os sentidos que a ausência de circulação das bandeiras no ano de 2020 assumiu perante os Foliões e os devotos, identificando tal ausência como um problema, contornado, como pretende-se demonstrar, no ano seguinte.

CAPÍTULO 01 - A FOLIA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DA ILHA DOS VALADARES

1.1 As Falias no Brasil

As Falias, de maneira geral, são celebrações rituais pertencentes ao catolicismo popular e estão presentes em todo o território nacional. Dentre todas suas variantes, as Falias apresentam uma organização semelhante, a qual consiste no deslocamento de um grupo de tocadores e cantadores, denominados foliões, por determinado território pré-estabelecido, visitando casas, igrejas, cemitérios e levando bênçãos, graças e dádivas, em trocas de ofertas e promessas. Os instrumentos mais comuns de se encontrarem nestas celebrações são: a viola, a rabeca, a caixa (esta, ao que parece, é indispensável para uma folia) e, além destes, é possível se encontrar o acordeom/sanfona, o pandeiro, o violino e o violão. As folias mais comuns são as Falias de Reis e as Falias do Divino Espírito Santo, porém podem ser encontradas folias aos mais diversos santos (São Sebastião, São José, Sagrada Família, etc.). Elemento presente em uma grande parte das folias (porém não obrigatório) é a Bandeira, objeto santificado que presentifica o santo adorado.

As folias foram trazidas ao Brasil no processo de colonização português, e, aqui, assumiram diversas características próprias dos povos com os quais entravam em contato, fazendo parte do que se denomina de catolicismo popular, isto é, o catolicismo que se desenvolveu predominantemente em regiões rurais, com esparsa presença oficial da igreja e de seus sacerdotes (BRANDÃO, 1986). Tal ausência da Igreja é responsável por possibilitar o contato direto dos santos (e do mundo celestial) com as pessoas, sem a necessidade de intermediação de um padre ou sacerdote, possibilitando acordos e relações de trocas entre estes. Neste contexto as folias se estabelecem como o momento de presentificação dos santos na vida cotidiana, levando os santos às casas das pessoas; as folias criam o espaço ritualizado no qual as trocas serão possíveis (CHAVES, 2009) ou, como dizem meus interlocutores, transformam cada casa em uma Igreja.

Elemento central nas folias (e no catolicismo popular) é o santo. Ser capaz de agenciar e alterar o plano físico e espiritual, é para ele e com ele que trocas são estabelecidas e realizadas (CHAVES, 2009). O santo, em sua visita, é capaz de

distribuir bênçãos, operar milagres, oferecer proteção e segurança às moradias e famílias, assim como agradecer às ofertas recebidas. Entre devotos e santos se estabelece uma relação pessoal, na qual o santo é recebido, tocado, beijado, e com o qual se estabelece diálogos, oferece-se objetos e realizações.

Nas folias que a possuem, a bandeira parece ocupar uma centralidade. Para além de um suporte material no qual o santo é representado, a bandeira passa a ser o próprio santo, a sua manifestação material no mundo terrestre. Tal aspecto foi amplamente abordado na literatura antropológica por autores como Wagner Neves Diniz Chaves (2009), Daniel Bitter (2008), Carlos Steil (1996), Luzimar Paulo Pereira (2009), Pierre Sanchis (1986), Ruben César Fernandes (1990), e também foi percebido em trabalhos que contemplam as folias caiçaras, como em Carlos Eduardo de Andrade Silva e Ramos (2012) e Evelise Teixeira Moaes (2013). Neste sentido a bandeira ultrapassa o âmbito da representação, ou da substituição de uma entidade ausente, para ser a própria materialização de tal entidade, assim se estabelece com a bandeira relações comuns entre pessoas. A bandeira proporciona o contato direto com a entidade nela simbolizada. Sobre o assunto escreve Wagner Neves Diniz Chaves (2009):

Símbolo, na acepção forte do termo, a bandeira, na Folia, não parece ser apenas um meio, veículo para o santo. Ela é o santo. O santo, nesse processo de simbolização, não está além, distante, em um plano abstrato ou transcendente que a imagem apenas apontaria. Ao contrário, ele está ali, presente. Entre o ato de simbolizar e o que é simbolizado não parece haver distância. Significante e significado, signo e referente, longe de serem pólos distantes e separados, como leva a crer toda uma tradição filosófica de inspiração platônica, parecem fundidos e misturados. (p.218-219)

A bandeira possui então o que Daniel Bitter denomina de uma "propriedade hipermediadora" (2008). Objeto poderoso, capaz de agir sobre o mundo (e o extramundo), distribuindo bênçãos, curando pessoas, oferecendo paz aos mortos, acalentando os vivos, a bandeira transita entre esferas comumente separadas:

A bandeira relaciona vivos e antepassados, homens e deuses, casa e rua, céu e terra, passado e presente, e assim por diante. A ambivalência da bandeira aparece aqui com toda a sua força, revelando-se como sendo ao mesmo tempo deste mundo e do além." (BITTER, 2008, p.20/21)

Porém, é certo que a bandeira não possui tais propriedades por si, estas são imiscuídas a este objeto por meio do processo ritual, e por aqueles que a

manuseiam. Alguns autores apontam para a influência que a música tem, nos seres humanos, na percepção e criação da realidade destes. Jean-Jacques Nattiez (2004) atribui a presentificação de entidades a esta capacidade simbólica denotativa da música e da comunidade de reações afetivas que ela provoca. Também para Raymond Murray Schafer (2001) o "evento sonoro simbólico" é aquele capaz de produzir emoções e pensamentos, reverberando no mais profundo da psique humana. Para o autor o processo de escuta de um som ultrapassa a comunicação entre dois agentes (emissor e receptor), englobando também um terceiro oculto, a "sociedade".

É certo que o processo de escuta é capaz de ativar processos biológicos, e mentais (tais como a "reavivação da memória") no indivíduo¹⁴, mas ele também está relacionado com a conexão deste com a sua sociedade. Com essas observações notamos que a música que acompanha a Bandeira tem um papel fundamental, uma vez que é capaz de colocar os indivíduos (os devotos neste caso) em um estado de consciência no qual é possível a percepção da presentificação do santo. Em campo, por exemplo, é comum encontrar relatos de como a escuta do toque da caixa, mesmo que ao longe, já altera o estado de ânimo e as práticas de determinada comunidade, causando euforia, colocando os devotos "em espera" para a visita do santo.

O motivo pelo qual exploramos essas propriedades da bandeira é que essas mesmas, como se verá, estão presentes na Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares, fato que apresentou um problema para a realização desta pesquisa sobre a realização virtual da Folia. A questão que nos persegue aqui é: se a materialidade da Bandeira é responsável, para os devotos, pela própria presentificação do Divino, o que ocorre com o Santo (ou, o que muda?) no contexto em que a própria Bandeira não pôde estar presente? Esta e outras questões serão pensadas durante o decorrer deste trabalho¹⁵.

¹⁴ Um exemplo do nosso cotidiano muito utilizado, e claro, que temos disto é a música do "plantão da Globo", capaz de nos colocar em estado de atenção e alerta já nas suas primeiras notas. Esta música é um exemplo da capacidade que os sons têm de causar alterações no indivíduo, mas também nos mostra que tais reações são abstrações relacionadas com o contexto e a sociedade na qual está inserida.

¹⁵ Outros elementos e objetos podem ser encontrados pelas folias do país, sendo o palhaço um dos mais conhecidos, é o que mais levanta questões e, até mesmo, curiosidades. Este, como veremos, não se apresenta na Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares, e também é pouco presente nas demais Folias Caiçaras, não havendo razão para aprofundar tal figura neste trabalho.

1.1.1 O estudo das folias no Brasil

As folias brasileiras começaram a ser pesquisadas a partir da década de 1940 e, como propõe Luzimar Paulo Pereira (2009), tais estudos podem ser divididos entre classes de textos exclusivamente descritivos, e textos analíticos ou reflexivos. Entre os primeiros Luzimar Paulo Pereira cita os trabalhos de Amadeu Amaral (1948), Alceu Maynard Araújo (1973), Luís Câmara Cascudo [1972](1988) e outros. São textos ditos "folcloristas", engajados na extensa descrição e documentação destas celebrações, exibem uma orientação histórico-difusionista, salientando a preocupação acerca da permanência (ou sobrevivência) destas manifestações frente ao processo de urbanização e modernização pelo qual passava o país. Nestes trabalhos destaca-se já a identificação das folias com sua organização em bando precatório, ou seja, sua organização como um grupo de tocadores e cantadores que circulam por determinado território.

Já entre os textos analíticos, destaca-se os trabalhos de cunho sociológico e antropológico, nos quais as celebrações rurais são compreendidas "como expressões ou ferramentas de produção dos valores e práticas vinculadas às noções de reciprocidade, unidade social e identidade local" (PEREIRA, 2009, p. 17) ou então "como manifestações culturais re-significadas e re-atualizadas em grandes centros urbanos, onde acabam por serem lócus de sociabilidades familiares, de vizinhança e de migrantes no interior das cidades" (PEREIRA, 2009, p. 17).

O trabalho de Carlos Rodrigues Brandão, pode-se afirmar, está entre os que mais se destacam neste âmbito de pesquisa. Em seu "Os sacerdotes da viola" (1981) Brandão ultrapassa a concepção folclorista para compreender as folias como um espaço ritual de circulação de dons e bênçãos entre devotos e foliões, "espaço camponês simbolicamente reconstruído", escreve o autor (1981). Inspirado em Marcel Mauss em seu "Ensaio sobre a dádiva", Brandão compreende as folias como um "sistema de prestação totais" dedicando-se a descrever o funcionamento desta estrutura relacional. O trunfo de tal elaboração está em perceber as folias como um sistema que ultrapassa o bando de foliões, para ser percebido como um espaço e tempo ritualizado para a circulação de dádivas no qual Brandão inclui os devotos, e no qual pode ser incluído santos, paisagens, territórios e tempos que se articulam em uma relação de reciprocidade. Como escreve Wagner Neves Diniz Chaves, a folia "passa a ser estudada como a expressão de um sistema de troca de bens,

serviços e símbolos que atravessam a cultura e a vida social em diferentes domínios." (2009, p.03).

Como "expressão" deste sistema, nos diz Brandão, a folia atualiza ritualmente um sistema de trocas cotidianas daquelas pessoas, ou, como escreve Luzimar Paulo Pereira, as folias oferecem "um destaque daquilo que é importante para os devotos lembrar e não esquecer: a complementaridade dos homens em relação a si mesmos e aos seus deuses." (2009, p.18).

1.2 A Folia do Divino Espírito Santo

A Folia do Divino Espírito Santo teve seu início em Alenquer, Portugal, no ano de 1323¹⁶ com a construção, por iniciativa da rainha D. Isabel, da Igreja do Espírito Santo (CASCUDO, [1972] 1988).¹⁷ Não é nosso intento debruçar-nos sobre as origens portuguesas da folia. Os foliões com os quais tenho contato demonstram pouco interesse por este tema. Mestre Aorelio, inclusive, comentou que quando em Portugal visitou a Igreja em Alenquer, e percebeu que a mesma possui pouca relevância no contexto local, sendo que, como ele diz, "a maior parte da igreja hoje é um café". Interessante para nós, aqui, é perceber que a cristianização desta celebração se deu a partir do acordo entre a rainha D. Isabel e o Espírito Santo. Isto é, em 1323, a rainha abdicou simbolicamente de seu trono em favor do Espírito Santo, pedindo a este o fim da crise pela qual Portugal passava, prometendo a ele uma festa todo ano no dia de Pentecoste, estabelecendo ali o que chamou-se de "Império do Divino". Percebe-se assim que, em seu "início", esta Folia pouco esteve associada à Igreja¹⁸, sendo fruto de um acordo entre dois agentes (a rainha e o santo).

Sobre o Império do Divino Câmara Cascudo [1972](1988) escreve:

... encenação típica da celebração, era constituído de palanques e coretos armados para o assento do aclamado Imperador do Divino: seja ele criança

¹⁶ Em alguns registros encontra-se a referência ao ano de 1321. O site oficial da Festa em Alenquer, por exemplo, comemorou, no ano de 2021, os 700 anos das Festas do Império do Divino Espírito Santo.

¹⁷ Tal origem, entretanto, é questionada por autores que atribuem o surgimento dessas festas e celebrações religiosas à criatividade e devoção popular, assim como às dinâmicas espirituais e simbólicas associadas a cultos e calendários, motivos pelos quais atribuem origens pré-cristãs apropriadas pelo catolicismo

¹⁸ E por muito tempo a Folia do Divino Espírito Santo esteve dissociada da Igreja, sendo em alguns períodos até mesmo proibida por esta.

ou adulto, era alguém escolhido para presidir a festa e que gozava de direitos majestáticos, podendo inclusive libertar presos comuns em certas localidades portuguesas e brasileiras. Para a organização da festividade havia a Folia do Divino, um bando precatório que pedia e recolhia auxílios de toda espécie. A Folia constituía-se de músicos e cantores, com a Bandeira do Divino – ilustrada pela Pomba simbólica –, recepcionada devocionalmente por toda a parte. Essas Folias percorriam grandes regiões, gastando semanas ou meses inteiros. Foram festas de alta receptividade coletiva tanto no Brasil como em Portugal. (CASCUDO, [1972] 1988, p. 294)

Trazidas ao Brasil pelo processo de colonização, supõe-se que a Folia do Divino esteja presente em nosso território desde, pelo menos, o século XVII, sendo considerada uma das mais antigas celebrações da religiosidade popular em nosso país, apresentando variações quanto a sua organização, à musicalidade, aos instrumentos utilizados e ao modo como se estruturam ao longo do território nacional. Isaac Grinberg, em seu "Folclore de Mogi das Cruzes" (1983), apresenta registros desta festividade nesta cidade datados do ano de 1613. Alceu Maynard Araújo traz, em seu primeiro volume de "Folclore Nacional: Festas, bailados, mitos e lendas", de 1964, um mapeamento extenso desta celebração no território nacional, assim como suas particularidades e organização, apontando como um dos primeiros registros sobre a folia o ano de 1761 no Livro Tombo da igreja Matriz de Guaratinguetá (ARAÚJO, 1964). Nas cidades de Paraty, no Estado do Rio de Janeiro, e Pirenópolis (na qual se encontram registros da Folia datados de 1819), em Goiás, a Folia é objeto de tombamento como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil¹⁹.

Para além da diversidade regional das Folias do Divino Espírito Santo, certos elementos parecem se repetir (ou estarem mais presentes), tais como: a Bandeira do Divino, o Império do Divino (ato de coroação da imperatriz e imperador, geralmente duas crianças escolhidas entre as famílias devotas), e os instrumentos musicais do bando precatório (caixa, rabeca e viola). Estes elementos não são obrigatórios, e não estão presentes em todas as regiões do país, mas são os mais comumente encontrados. No Maranhão, por exemplo, a estrutura do bando precatório é ausente e a Folia é composta exclusivamente por mulheres, tocadoras de caixa. Já no território caiçara o Império do Divino, o ato de coroação do

¹⁹ As folias também foram objetos de perseguição e criminalização (tanto pela Igreja como pelo poder público) em diferentes momentos da história brasileira. Apesar da importância de tal tema, este não será elaborado neste trabalho, para maiores informações Cásia Frade, em seu "Festas do Divino no Brasil" (2005), traz um histórico desta relação conturbada das folias com o poder público e com a ordem eclesiástica.

Imperador e Imperatriz não está presente nas folias, e mesmo no passado (nos casos em que houve) parece ter tido pouca importância, deduzo de minhas conversas com interlocutores de idades mais avançadas.

Entre as folias do Divino Espírito Santo encontradas no país, temos as denominadas folias caiçaras, termo relativamente novo que vem sendo utilizado para designar um conjunto de folias realizadas por esta população, que possuem características próprias e semelhantes, relacionando-se com as demais práticas e com o ambiente que essas pessoas habitam. O termo "caiçara" (ou "populações caiçaras") não é estático, ao contrário, é objeto de debate e disputa no âmbito social, cultural, político, artístico e acadêmico; motivo pelo qual será objeto de análise mais aprofundada no capítulo 2 deste trabalho que busca iluminar os trânsitos e caminhos que o próprio termo percorre.

1.3 As folias caiçaras

Assumindo uma noção provisória do termo "população caiçara", esta seção emprega um critério territorial para englobar o que vem sendo denominado de "Folias Caiçaras do Divino Espírito Santo", isto é, as folias realizadas no espaço compreendido entre o litoral sul do Rio de Janeiro e o litoral do Estado do Paraná, e que já foram identificadas nos trabalhos de Diegues (2004), Adams (2002) Novak e Dea (2005), entre outros. Certamente, para além do critério territorial, temos nessas folias certas particularidades que nos permitem visualizar semelhanças entre elas. O primeiro elemento em comum que nos chama atenção nessas folias certamente é o ambiente por elas percorrido, geralmente compreendido por uma extensa faixa marítima na qual se encontram as comunidades de devotos. O trajeto dessas folias está imerso no cenário da beleza e abundância das últimas reservas de mata atlântica do país, são canais, manguezais, praias e baías²⁰ percorridos por embarcações durante os 50 dias de pentecostes.

Aqueles já familiarizados com as folias do Divino Espírito Santo de outras localidades do país certamente também notariam a ausência do Império do Divino, isto é, com exceção da cidade de Paraty, nesta região o Império não se constitui e não há a coroação de um Imperador e uma Imperatriz. Em alguns registros mais antigos é até possível encontrar a presença do Império nestas celebrações, mas a

²⁰ Poucas vezes se percorre o mar aberto.

verdade é que, hoje, pelo menos para meus interlocutores, ele possui pouca ou nenhuma relevância.

Em tal região a Folia do Divino Espírito Santo é normalmente denominada pelos devotos de "Romaria do Divino", "Bandeira do Divino" ou simplesmente "Bandeira", sendo que o termo "Folia" vem sendo adotado mais recentemente (principalmente em âmbito acadêmico e institucional²¹). Nota-se, contudo, que se o termo "Folia" parece não ser o mais utilizado para denominar esta manifestação, o mesmo não ocorre com "foliões", como são chamados aqueles que participam dela. Aqui a Folia mantém relações organológicas, estéticas e simbólicas com o Fandango Caiçara²² (outra manifestação cultural praticada pela população desta região, que obteve o registro de Patrimônio Imaterial do Brasil no ano de 2012), seja pela utilização dos mesmos instrumentos (Viola, Rabeca e Caixa), seja pelo fato de que grande parte dos mestres dessas folias são também mestres de fandango caiçara e construtores de tais instrumentos, assim como a população devota é constituída por apreciadores do fandango, ou, às vezes, antigos mestres que já não possuem mais o hábito de tocar regularmente. Pode-se dizer, como já fez Patrícia Martins (2018), Ary Fábio Giordani Daniel (2019), Karina da Silva Coelho (2014 e 2018) e como afirmam meus interlocutores, que nas ilhas e comunidades o fandango caminha junto com a folia.

Outra particularidade, que relaciona-se diretamente com o meio que tal população devota habita, é a presença dos trajetos percorridos por embarcações. Percebe-se nas demais folias do país que os trajetos são percorridos majoritariamente a pé, ou, em alguns casos, a cavalo²³, sendo, talvez, a presença das embarcações exclusividade das folias desta região. De tal fato decorre a atribuição também do termo "tripulação" a aqueles que acompanham a Bandeira, palavra essa relacionada ao universo marítimo²⁴.

²¹ Talvez a adoção de tal termo esteja relacionado com a visibilidade nacional que a "cultura caiçara" vem alcançando, assim como a sua inserção em circuitos de cultura popular, e a articulação com instituições públicas e privadas incentivadoras e responsáveis pela manutenção do Patrimônio Cultural Imaterial do país.

²² O fandango caiçara pode ser caracterizado como um conjunto de elementos constituído pela música, tocada por instrumentos artesanais característicos (viola, rabeca e adufo, entre outros), pela dança em pares e pelas "marcas batidas" executadas com o bater de um tamanco sobre um assoalho de madeira. O fandango terá certas distinções (acerca do modo de tocar, afinação, danças e marcas) em decorrência do local e por quem é tocado, existindo então o que se chama de "linhagens fandangueiras".

²³ E mais recentemente em motos e veículos automotores.

²⁴ O termo tripulação é utilizado para abarcar todo o grupo que acompanha as Bandeiras, para além dos foliões. Os foliões fazem parte da tripulação, assim como pesquisadores, fotógrafos, turistas e

As folias (assim como o fandango) tem nesta região um importante papel na manutenção das sociabilidades e da identidade desta população, proporcionando espaços de trocas e trânsitos não só entre humanos e santo, mas também entre as diversas comunidades percorridas, incentivando o trânsito e a comunicação entre elas. Neste sentido as folias nesta região levam, além do Santo, memórias, conexões e identidade; a "bandeira cultural de identidade vai junto", como diz o *alferes* da Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares, Eloir "Poro" de Jesus.

Recentemente elas vêm assumindo, diante de um cenário de retomada (ou resistência) de territórios, caracteres políticos ao conferir legitimidade às suas práticas e saberes. Conferindo protagonismo a estas populações tanto em suas construções discursivas, quanto na manutenção da vitalidade de seu território sociocultural, como expressão da vivência coletiva desta população²⁵.

Tais folias são também apontadas como a mais importante, e antiga, prática religiosa destas populações²⁶ por autores como Moaes (2013), Muniz (2010) e Araújo (1964), sendo que em algumas localidades a folia é a única forma pela qual a população relaciona-se com alguma comemoração da Igreja Católica, dada a ausência de padres ou até mesmo de igrejas na região. Nestes casos fica evidenciado uma das características das folias em geral (que as distinguem das peregrinações), que é a visita do sagrado em sua residência, não é o devoto que vai ao encontro da bandeira, mas essa ao encontro dele. Estima-se que as folias sejam realizadas em território caiçara há, no mínimo, 200 anos, e sua importância é percebida também pelas falas dos devotos, ao relacioná-las com o "tempo do início do mundo" (COELHO, 2014 e 2018).

Desta forma são encontradas as seguintes folias neste território: A Folia do Divino Espírito Santo de Guaratuba, a Folia da Ilha dos Valadares, A Folia de Cananéia, A Folia da Comunidade do Pereirinha/Itacuruçá (cujo surgimento, no ano de 2021, está diretamente relacionado com a Folia da Ilha dos Valadares e com as

todos aqueles que ocasionalmente podem acompanhar a Bandeira sem estarem diretamente relacionados à ela, isso é, sem serem foliões.

²⁵ Por exemplo, no dia 02 de julho de 2021 os pescadores organizados por meio do MOPEAR (Movimento dos Pescadores Artesanais do Paraná) realizaram uma manifestação contra obras que estavam sendo iniciadas pelo Porto de Paranaguá. Nesta ocasião (por conta de uma decisão do Tribunal de Justiça do Paraná que cerceou o direito ao protesto dos pescadores) a manifestação foi denominada de romaria, e a bandeira do Divino Espírito Santo foi colocada à frente das embarcações, que seguiram pelo canal que dá acesso ao porto.

²⁶ Pelo menos da parcela católica destas, uma vez que encontramos aqui uma presença ampla das religiões neopentecostais.

dinâmicas adotadas em decorrência da pandemia do novo coronavírus, como mencionaremos mais a frente), a Folia de Ubatuba e a Folia de Paraty. É ainda possível encontrar registros de folias na Ilha de São Sebastião (RIMOLI, 2006) e Ilha Bela (BRANCO, 2006), que não se encontram ativas.

1.3.1 A Folia do Divino Espírito Santo de Guaratuba

A Folia de Guaratuba, apesar de ser a mais próxima (geograficamente) da Folia da Ilha dos Valadares, guarda com essa pouca relação. Tal folia inicia-se no período de Pentecostes, e realiza seu trajeto até a segunda quinzena do mês de julho, quando acontece a Festa do Divino Espírito Santo de Guaratuba, organizada aqui pela Paróquia Nossa Senhora do Bom Sucesso de Guaratuba.

Realizada a algumas décadas pela mesma família, a Folia percorre as casas dos devotos apenas aos finais de semanas, levando tanto a bandeira do Divino Espírito Santo como a da Santíssima Trindade. Percorrendo o trajeto a pé, visitam não apenas o município de Guaratuba, mas também algumas vilas de Matinhos (PR), Paranaguá (PR) e Garuva (SC), e atualmente seus integrantes são: Mestre Jorge Martinho da Silva (Jorge da Bandeira ou Corocoxó), Edival Alves, Eloi da Silva, Abel e Antonio 'Macuco'. Em novembro de 2018 a Folia perdeu um de seus mestres mais importantes, Mestre Jorge Tavares Freitas (Naico), que veio a falecer. A formação vocal da folia consiste no *Mestre*, que canta a voz principal, *Tenor*, responsável pela segunda voz, cantada uma terça acima do mestre, e o *Tipe*, responsável pela voz mais aguda, cantando os finais das frases, e a composição instrumental consiste em rabeca, viola e caixa do Divino.

Carlos Eduardo de Andrade Silva e Ramos (2012) nos chama atenção para as diferenças geográficas entre as folias da Ilha dos Valadares e a de Guaratuba. De fato, as duas se encontram em baías separadas geograficamente e, enquanto a baía de Paranaguá se encontra em um amplo complexo estuarino, compreendendo uma gama de territórios insulares e canais de navegação que possibilitam o trânsito e a conexão com o município de Cananéia, a Baía de Guaratuba conta com uma grande extensão ininterrupta de praias e balneários assim como de território continental, o que torna a utilização das embarcações para os deslocamentos serem menos necessárias.

FIGURA 3 - IMAGEM DO LITORAL DO PARANÁ, AO NORTE, INDICADO A ÁREA APROXIMADA DE ABRANGÊNCIA DA FOLIA DA ILHA DOS VALADARES, E AO SUL, A ÁREA APROXIMADA DE ABRANGÊNCIA DA FOLIA DE GUARATUBA.



FONTE: Google Earth, com modificações realizadas pelo autor

FIGURA 4 - DETALHE DA BAÍA DE GUARATUBA



FONTE: Google Earth

Por tal motivo a folia de Guaratuba mantém relações com as vilas do litoral norte do estado de Santa Catarina, enquanto a da Ilha dos Valadares se relaciona com a Folia de Cananéia, no estado de São Paulo. Na época de seu trabalho de campo, Carlos Eduardo Ramos comenta que havia se iniciado uma comunicação entre as duas folias. Como distinções entre as Folias o autor aponta:

No que diz respeito à cantoria de Guaratuba, pode-se identificar que ela é cantada numa região vocal muito mais grave em relação ao grupo do Mestre Aorélio em Valadares também é executada em um andamento mais lento, bem como o toque da caixa é sensivelmente diferente (menos subdividido); e ainda, tanto as vozes quanto a rabeça é mais ricamente ornamentada.

No que diz respeito ao toque da caixa, a dinâmica é em geral muito mais forte quando comparada ao Grupo do Mestre Aorélio em Valadares. Mesmo uma vez iniciada a cantoria, o toque da caixa continua em dinâmica muito forte, o que chega mesmo a provocar reações corporais reflexas. (RAMOS, 2012, p.32)

Já sobre a Folia da Ilha dos Valadares, escreve:

Em Ilha de Valadares a música parece ter mais liberdade, incluindo os processos de improvisação envolvidos. A configuração dos protagonistas traz algumas idiossincrasias: verificou-se que o mestre toca rabeça e canta a voz principal; e o caixeiro é quem está executando a voz do Tiple. Chama a atenção também a 'levada', o jeito de se articular e ritmar o toque da rabeça, que em Valadares tem mais 'movimento', mais variações rítmicas, apesar de menos parecer menos ornamentada. Pode-se lançar a hipótese da influência do fandango nesse aspecto, dado que os músicos da Folia são também fandangueiros. (RAMOS, 2012, p.33)

Outro fato que corrobora com tais distinções é que a Folia da Ilha dos Valadares foi iniciada por mestre Gabriel, que era nascido em Cananéia, onde também aprendeu a fazer e tocar a folia. Trazendo o modo de tocar e fazer versos desta localidade.

1.3.2 A Folia do Divino Espírito Santo de Cananéia

A Folia de Cananéia é puxada pelo mestre André Pires, que atualmente, por condição de saúde frágil, não tem mais saído com as bandeiras²⁷. No ano de 2018 a Folia de Valadares decidiu começar seu trajeto pelo município de Cananéia, pela casa de mestre André Pires e, a partir deste ano, incorporou certas comunidades que anteriormente eram percorridas pela folia de mestre André. Mestre André Pires é nascido na Ilha do Cardoso, no sítio Barreirinho, e mudou-se para Cananéia aos 30 anos.

A folia em Cananéia, nos conta mestre André (PIRES, 2014), foi proibida durante os anos de 1966 até 1983, por ordem do padre e do bispo de Santos. O motivo de tal proibição, segundo o mestre, foi que o pessoal, durante a Festa do Divino, "tomava uma cachacinha e perdiam a cabeça". A Folia continuou proibida até a chegada do padre João XXX (em 1983), que a recomeçou.

João XXX (Jan Van Der Heijden), que já havia sido vigário no Santuário de Bom Jesus em Iguape e na Diocese de Registro, era admirador da "cultura caiçara", e possui certa importância na defesa dos direitos desta população na região. Atuou em anos ditatoriais contra os despejos e expulsões impetrados pela Marinha na Ilha do Cardoso, e pelo exército no Vale do Ribeira.

²⁷ Salvo engano, no ano de 2021 a Folia de Cananéia ficou sob a responsabilidade de Rodolfo Vidal, devido ao estado de saúde de mestre André e de sua idade avançada, considerada inclusive fator de risco para a COVID-19.

Ressalta-se que o "relatório técnico-científico para identificação de famílias tradicionais presentes no parque estadual da Ilha do Cardoso", realizado pelas antropólogas Maria Celina Pereira de Carvalho e Alessandra Schmitt em 2012, foi possível em grande parte graças à documentação guardada e conservada pelo padre João XXX.

Na cidade de Cananéia percebe-se que a Folia é quase sempre chamada de "Romaria do Divino", ou simplesmente "Bandeira". Por conta deste histórico apresentado a Folia mantém uma forte relação com a Igreja e, apesar de ser vista como uma "devoção do sítio", e seu trajeto ser nessas localidades, a Festa do Divino ocorre na matriz do município. A Folia conta com 4 foliões: além de Mestre André Pires, que toca a viola, tem Aguinaldo, na posição de *tipe*; Gico, tocando rabeca e Isaltino de Campos, conhecido como Kiko, na posição de *tenor* e tocando caixa. Figura importante em tal Folia foi o mestre João Vitor, finado, parceiro do mestre André por muitos anos. Como podemos perceber, a composição da Folia é a mesma das outras duas já apresentadas, e, assim como a Folia da Ilha dos Valadares, seu trajeto era percorrido majoritariamente em embarcações.

FIGURA 5 - INTEGRANTES DA FOLIA DE CANANÉIA, DA ESQUERDA PARA A DIREITA: MESTRE ANDRÉ; GICO; KIKO E AGUINALDO.



FONTE: Pires (2014)

1.3.3 A Folia do Divino Espírito Santo de Ubatuba

A Folia de Ubatuba inicia-se no Pentecoste e, como a de Guaratuba, se encerra na segunda quinzena de julho, na Festa do Divino realizada pela Paróquia Exaltação da Santa Cruz. Diferente das folias já apresentadas, a Folia de Ubatuba carrega apenas a Bandeira do Divino Espírito Santo, percorrendo bairros de todas as regiões do município de Ubatuba. Nota-se nessa Folia uma grande proximidade com o fandango caiçara, uma vez que a maior parte dos foliões também compõem o grupo "Fandango Caiçara de Ubatuba".

A tripulação da folia conta com 6 integrantes, oriundos de diversas localidades, sendo eles: o Mestre Pedro Victor (Pedrinho), de Barra-Seca, faz parte também do grupo Fandango Caiçara de Ubatuba e participa da Folia desde 1963, quando tinha 9 anos de idade; Manoel Moisés (Neco), contra-mestre, fandangueiro desde criança, está na Folia há pelo menos 20 anos. Armindo Barbosa dos Santos (Tié), contra-mestre, também acompanha a folia desde criança, onde aprendeu a tocar viola, integra também o grupo de Fandango Caiçara de Ubatuba; Lauriana Lucia de Oliveira, caixa e *tipe*, afilhada de um antigo mestre de folia, acumula também as obrigações de *alferes*, apesar desta nomenclatura não ser utilizada nesta região; Mário Ricardo de Oliveira (Mário Gato), rabequista, fabricante dos instrumentos utilizados, compõe também o grupo Fandango Caiçara de Ubatuba.

1.4 Confluências

Nestas folias podemos notar que certos elementos se repetem, tal como a composição vocal (*Mestre, tenor e tipe*), e instrumental (viola, rabeça e caixa). É notado que a musicalidade dessas folias se distanciam das demais folias do país, com características herdadas da música medieval, o som emitido, tanto pelos instrumentos quanto pelas vozes, não encontra correspondência nas demais regiões ao norte do país.

A figura do *alferes* parece não estar presente (explicitamente) nas demais folias²⁸, mas possui uma grande importância na Folia da Ilha dos Valadares, uma vez que é o responsável pela conservação e ornamentação das bandeiras, pela

²⁸ Apesar de não ser uma figura explícita, sempre há um folião responsável pelas funções típicas do alferes.

organização (e registro) do trajeto, sendo também, como analisaremos, intermediário entre os pedidos e ofertas dos devotos e o Espírito Santo. Ressalta-se aqui, mais uma vez, a ausência do Império. Na visão dos devotos e dos foliões (da Ilha dos Valadares) a ausência de exaltação ao Império aproxima o Espírito Santo das pessoas, uma vez que torna mais "simples" a devoção e, dessa forma, mais próxima da realidade dos devotos.

Nota-se como particularidade destas folias a presença de duas bandeiras, as quais, no tempo passado, percorriam trajetos distintos e se encontravam apenas para a realização da festa do Divino.

Percebe-se que apenas na Folia de Ubatuba a bandeira da Santíssima Trindade está ausente, e me faltam informações para saber se algum dia ela já esteve presente nesta Folia. Deixei de fora aqui a Folia da Comunidade do Pereirinha/Itacuruçá porque, além de nova (ter surgida em 2021), pretendo tratar dela mais à frente, por entender que sua formação está relacionada com o contexto da pandemia do novo coronavírus.

Todas essas folias em algum momento deixaram de sair, ou não conseguiram realizar seus trajetos (por diversos motivos). É interessante notar que Alceu Maynard de Araújo, em 1964, decretava o iminente desaparecimento destas práticas e dessa devoção. Contrariando as previsões deste autor, as folias caiçaras, ao que parece, vem crescendo ano após ano, aumentando tanto o número de foliões, devotos e localidades visitadas. É certo que no passado essas folias eram significativamente maiores, como conta Mestre André, eram 7 foliões para cada bandeira. No passado, as duas bandeiras da Folia (do Divino Espírito Santo, e da Santíssima Trindade), percorriam trajetos distintos, uma saía em direção ao norte, outra ao sul, e as duas se encontravam ao final do trajeto para a realização da Festa do Divino.

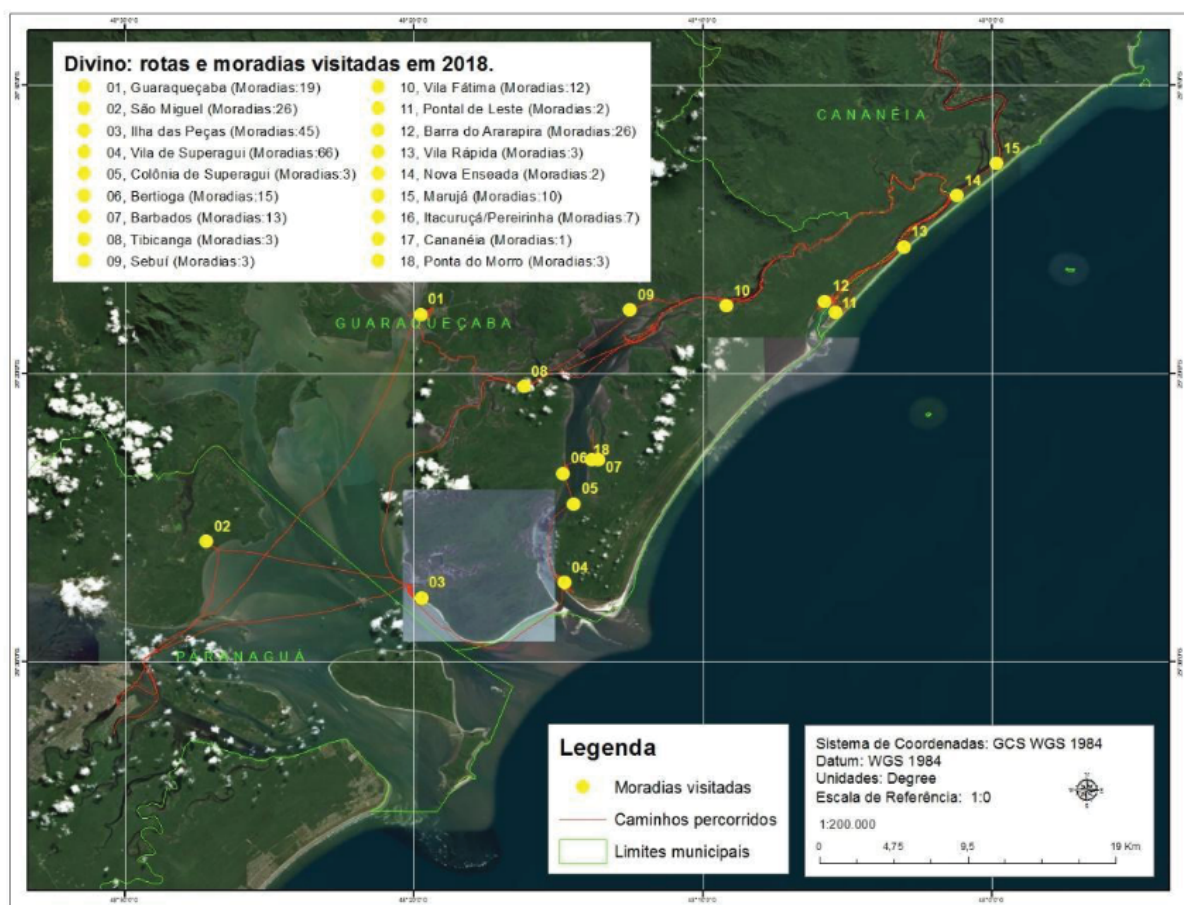
Entretanto, o fato destas folias serem "menores" que as do passado não representa uma decadência destas práticas, pelo contrário, representa uma valorização da fé caiçara com sua adaptação às mudanças que tanto estas populações quanto seu ambiente vêm passando. O fato de algumas dessas folias hoje saírem apenas aos finais de semanas, por exemplo, não representa uma "diminuição" da crença desta populações, mas nos mostra que, mesmo com as novas dinâmicas nas quais essas populações se inseriram (trabalho assalariado, por exemplo), tais práticas continuam sendo significativas e representativas de uma identidade em comum. Desta forma percebe-se que as folias acompanham

mudanças ambientais e sociais, não permanecendo estáticas ou engessadas (nem mesmo na "cabeça" de seus praticantes e devotos, que são plenamente conscientes das mudanças vividas), sendo a mudança, aqui, uma forma de resistência e perpetuação tanto destas práticas quanto destas populações. Acredito que as realizações durante a pandemia do coronavírus sejam um forte exemplo do que afirmo aqui, mesmo em um ambiente que restringiu ao máximo a circulação de pessoas (e no caso da folia, de bens, bênçãos e dádivas), foliões e devotos encontraram um meio de contornar tais restrições, mantendo sua fé no Divino Espírito Santo.

1.5 A Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares

A Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares possui seu núcleo organizacional em Paranaguá e percorre as comunidades caiçaras que se localizam ao norte deste município e ao sul de Cananéia, transitando pelo que se chama de complexo estuarino lagunar Cananéia-Paranaguá. No total a Folia percorre 16 localidades localizadas na Ilha das Peças, Ilha do Superagui, Ilha do Cardoso, assim como a sede dos municípios de Guaraqueçaba e Cananéia. No ano de 2018, com a utilização de um equipamento de georreferenciamento, tal Folia foi mapeada, e registrou-se um total de cerca de 950 km percorridos em barcos e a pé, somando-se o total de 248 casas visitadas, conforme identificado no mapa a seguir, elaborado no âmbito de um Relatório De Avaliação De Impactos Aos Bens Registrados (RAIPI):

FIGURA 6 - ROTA DA FOLIA NO ANO DE 2018



FONTE: RAUPI (2018)

Consta que esta Folia passou-se a organizar na Ilha dos Valadares no ano de 1995, correspondendo também (como veremos no próximo capítulo), com a época que a ilha passou a receber mais intensamente as populações caiçaras que migravam dos sítios. Inicialmente, até o ano de 2011, a Folia percorria somente as casas localizadas em Valadares e, atualmente, ela percorre apenas as comunidades fora da ilha.

A Folia, pode-se dizer, possui uma fase preparatória que consiste no período da quaresma, iniciando-se na quarta-feira de cinzas até o domingo de páscoa. Neste período as fitas da bandeira (colocadas no ano anterior) são retiradas e guardadas em um recipiente específico na Capela do Divino, as bandeiras são *fechadas* (ou *cobertas*) e *recolhidas* pelo *alferes*, isto é, envolve-se as com um tecido branco, o qual só será retirado no domingo de páscoa, e os foliões seguem certos preceitos. Entre a população caiçara o período da quaresma é um tempo de interdição, resguardo e abstinência. O fandango, entre outras práticas, é estritamente proibido (interdição que tem gerado discussões de tocadores mais novos, não católicos, com

velhos mestres)²⁹ e é comum tocadores, fabriqueiros e mestres descordoarem seus instrumentos, sendo que alguns os penduram virados para a parede neste período.

FIGURA 7 - AS BANDEIRAS FECHADAS, NA CAPELA DO DIVINO NA ILHA DOS VALADARES



FONTE: Acervo pessoal

Além dos preparativos espirituais, nessa época do ano os foliões planejam a organização da folia: trajetos, visitas, calendário e comunidades visitadas são decididos nesse período. Para isto é realizada uma série de comunicações com os

²⁹ No Estado de São Paulo houve resistência contra a determinação do dia 15 de março como "dia do caiçara", uma vez que tal data se encontra no período de quaresma.

moradores das comunidades (seja por meio de chamada telefônica, ou por mensagens no Whatsapp), e é feita a compra dos materiais a serem utilizados (como as fitas, por exemplo), de modo a *estar tudo pronto* para o dia da saída.

No sábado de aleluia ocorre o chamado "fandango de aleluia" no Mercado do Café em Paranaguá, evento que não possui relação direta com a Folia do Divino Espírito Santo, mas marca o fim da quaresma. No domingo de páscoa as bandeiras são abertas e levadas à igreja Nossa Senhora dos Navegantes, na Ilha dos Valadares, para serem benzidas. A Folia é recebida pelo padre na igreja, e se toca a *chegada* (este ato, apesar de hoje já ser amplamente aceito em tal igreja, nem sempre o foi, é dito por exemplo, de casos em que, com a chegada de um novo padre, este só tenha aceitado receber a bandeira após se certificar com os fiéis presentes que tal ato era comum). Tal ato marca o início da Folia e, a partir de então, a bandeira parte em sua jornada pelas comunidades.

A visita das bandeiras às casas dos devotos ocorre durante o período de Pentecoste, estas visitas acontecem no tempo de Ave Maria, isto é, entre às 6h da manhã, quando é feita a *alvorada*, até às 18h, quando acontece o *encerro*, o *beijamento* e as bandeiras são cobertas e repousam na casa do último devoto visitado, até a manhã seguinte. Em cada visita os foliões fazem duas cantorias, a *chegada* e a *despedida*, com um intervalo entre elas para tomar um café (oferecido pela dona da casa) e conversar.

A *alvorada* é feita às 06h da manhã na casa em que a bandeira passou a noite. Possui a estrutura musical da *chegada*, mas difere desta quanto ao teor dos versos cantados, uma vez que nela se exalta o dia amanhecido, assim como se faz pedidos de bênção para toda a Folia, neste momento o *alferes* descobre a bandeira enquanto a tripulação executa a música e os versos. Após a *alvorada* altera-se a estrutura musical e toca-se a *despedida*, a qual é emendada por uma faixa instrumental (chamada por vezes de *caldo*) e na qual se inicia o caminhar do dia. Quando a Folia se aproxima da próxima residência a ser visitada os foliões (que continuam tocando ao caminhar) alteram a estrutura musical novamente para executar a *chegada*, a qual versará sobre o dono da casa e sua família, sua história, e sobre as imagens sacras que encontram-se visíveis. Ao finalizar a *chegada* os músicos param de tocar, a família da casa é saudada e esta oferece um café à tripulação. Este momento de pausa é um momento de descontração, de conversas.

É aqui que ocorre a contação de causos (inventados ou aumentados), pregam-se peças aos presentes distraídos, imitam-se trejeitos de conhecidos, zombam-se uns dos outros e, caso o dono da casa seja mestre ou tocador de fandango, é comum haver uma pequena cantoria³⁰. O tempo destinado a este momento varia bastante para cada casa, estando relacionado tanto com a quantidade de casas a serem visitadas naquele dia, quanto ao grau de intimidade da família com os membros da Folia.

O *encerro*, realizado ao fim do dia, também possui a mesma forma musical que a *chegada*, porém aqui os versos agradecem o dia de folia e pedem permissão para descansar. O *alferes* incensa a casa e dá-se início ao *beijamento* das bandeiras (os presentes se organizam em uma fila e, um a um, dirigem-se para bandeira a fim de beijarem o Espírito Santo), o qual é acompanhado de uma música instrumental. As bandeiras são cobertas, pelo *alferes*, por um pano branco para passarem a noite na casa em que se encontra (geralmente a bandeira é colocada para *dormir* na cama do casal da casa, junto com os instrumentos da Folia), os foliões apenas deixam de tocar quando toda a bandeira estiver coberta.

Ao chegar em cada comunidade a Folia visita primeiro a igreja local (caso haja alguma), na qual só se canta e toca a *chegada* (como já me foi dito, o Espírito Santo nunca se despede de uma igreja, porque ele sempre estará nela³¹). Neste momento de chegada à igreja o mestre apresenta toda a *tripulação*³² que irá fazer a visita, uma vez que pode ocorrer de terem pessoas novas na Folia, ainda desconhecidas da comunidade, e, quando há a presença de pesquisadores ou fotógrafos esses são apontados neste momento. Nesta ocasião é estabelecido o itinerário das bandeiras, quais casas desejam ser visitadas, quais desejam receber a bandeira para pernoite (em casos de promessas), onde serão feitas as refeições e estadia da tripulação (pois nem sempre esta dorme na mesma casa que as bandeiras e os instrumentos), informa-se fatos relevantes para os foliões (o falecimento de algum familiar, por exemplo), etc.

³⁰ Interessante notar que, com a ausência da figura do palhaço, comum em outras folias, a "zombaria" se torna geral e, aqueles que se mostram bons contadores de causos e piadas ganham certa relevância. Dá-se mais atenção a um bom contador de causos quando este está falando, do que para um outro.

³¹ Deste modo, nunca será tocada uma *despedida* dentro de uma igreja.

³² E *tripulação* aqui, como dito anteriormente, significa não apenas os foliões que possuem uma participação ativa na Folia, mas todos aqueles que estão acompanhando as bandeiras e chegaram junto com elas.

Este planejamento realizado na igreja não tem intenção de ser realizado à risca, pois normalmente ocorre da bandeira se demorar mais do que o previsto em determinada casa, ou devotos procurarem as Bandeiras posteriormente para informar o desejo de recebê-las.

Ao fim das visitas a todas as casas de determinada comunidade é feita uma *despedida* no porto, e organiza-se a partida das Bandeiras para a próxima comunidade dentro do planejamento (na parte do trajeto percorrido de barco os foliões não continuam tocando). Percebe-se assim que a folia possui uma estrutura circular, repetindo-se tanto diariamente quanto localmente ao sair de uma comunidade e indo à outra. A Folia percorre as comunidades com a ajuda destas, que oferecem pouso, comida e transporte em barcos de uma comunidade à outra, e as bandeiras são sempre recebidas com muita empolgação, olhos marejados e corações acelerados, sendo a presença das bandeiras na comunidade um marco que pausa as atividades cotidianas.

Os devotos (enquanto as bandeiras se encontram em sua comunidade), vivem em razão do Divino, abstendo-se das práticas cotidianas, como a pesca, por exemplo. As casas são preparadas e arrumadas para receber o Espírito Santo, é comum utilizar-se panos vermelhos (na cor da bandeira) para se cobrir sofás ou outros móveis, montam-se altares com os santos familiares e da comunidade, havendo uma espécie de sacralização daquele ambiente doméstico.

A Folia é interdita pelas religiões neopentecostais que, por razões de ordem cosmológica (que não procurarei aprofundar), negam o caráter divino de santos e imagens, e dúvida será a relação da população evangélica com a Bandeira, diferindo muito em cada comunidade. Em Bertioga, por exemplo, existe uma separação geográfica entre a população evangélica e católica, um rio divide a comunidade e os católicos vivem ao sul deste, enquanto os evangélicos habitam a parte norte. Nesta comunidade católicos e evangélicos excluem-se mutuamente de suas vivências coletivas e, aqui, a Bandeira apesar de poder gerar uma pequena curiosidade para os evangélicos, é sistematicamente ignorada por estes. Obviamente esta comunidade representa um exemplo extremo, nas demais comunidades a relação entre evangélicos e católicos, apesar de ser sim conflituosa (em maior ou menor grau), não se torna necessariamente excludente.

Vejamos por exemplo o caso de uma interlocutora evangélica, da Barra do Superagui, que recebe a Bandeira em sua casa; em conversas com ela, algumas

vezes já me contou o quanto acha bonita a Bandeira, e se anima com a mesma, mas sempre ressalta que só a recebe por conta do marido (que é católico e faz questão), e que nunca estabelece nenhuma relação com o Santo, não o toca e nem faz promessas, pedidos ou agradecimentos. Observo que esta mesma interlocutora costuma participar de outras festividades e eventos católicos (como a peregrinação para a Festa de Bom Jesus de Iguape, um evento marcante no calendário destas populações), mas sempre alega outros motivos não espirituais para tal. Todo ano ela vai à Iguape para a Festa de Bom Jesus, mas o faz para poder visitar os parentes que tem por lá, e que estarão lá para a Festa ("nem chego perto da praça", ela diz). Isso nos mostra dois pólos dentro da população evangélica, de um lado aqueles que se abstém completamente de qualquer prática católica, e do outro aqueles que continuam a manter tais práticas, porém por motivos não espirituais ou religiosos, e sim por questões de sociabilidades inerentes a elas (receber e visitar os parentes, por exemplo).

Percebo o quanto esta experiência para as comunidades em que as bandeiras passam relaciona-se intimamente com seu passado, com suas famílias e com sua memória enquanto comunidade. Desse mesmo modo, tais experiências permitem a criação de laços familiares e uma territorialidade específica (e até mesmo essa experiência dos evangélicos ressalta este caráter da Bandeira). Quando os foliões param de tocar é comum que se converse de forma descontraída e alegre, e se rememore algum parente *rabequeiro* ou algum outro muito devoto, ou então se reconte causos da própria Bandeira de tempos passados, causos que, ao que parece, todos já conhecem mas que, apesar de conhecidos, não perdem sua graça³³ (talvez esteja no próprio ato de rememorar os causos que se encontre a graça e alegria destes atos). Ou seja, a Folia, além de um espectro místico/religioso, atinge âmbitos relacionados com a memória e com a própria identidade das comunidades envolvidas, assim como está atrelada a sua sociabilidade.

As Bandeiras levadas pela folia, como já dito, são duas, uma do Divino Espírito Santo, e outra da Santíssima Trindade. A Bandeira do Divino Espírito Santo é da cor vermelha, e possui em seu centro a imagem da *pomba do divino*, cercada pelo seu esplendor, e a da Santíssima Trindade é na cor branca e possui a imagem de Deus-pai, Filho e Espírito Santo no seu centro. As duas bandeiras possuem em seu topo uma *cachopa*, adornadas de flores (vermelhas na bandeira do Divino e

³³ Karina da Silva Coelho (2018) analisa muito bem a *contação de causos* durante a Folia.

brancas na da Santíssima Trindade) com uma *pomba* em meio a elas, a qual é beijada nos momentos de *alvorada* e *encerro*. É nesta cachopa que se fixa as fitas com as promessas, pedidos e agradecimentos dos devotos.

O processo de fixação ocorre por meio do *alferes*. Geralmente o devoto se dirige a este e *compra* um pedaço de fita; o *alferes* então medirá a altura da pessoa e cortará um pedaço de fita do mesmo tamanho, no qual o devoto escreverá seu pedido³⁴, ou então um agradecimento (a um pedido anteriormente atendido) e a entregará ao *alferes*, responsável por fixá-la na cachopa. Desse modo devoto e santo estabelecem um acordo. Na cachopa também podem ser fixadas (sempre por intermédio do *alferes*) fotografias, lembranças, cartas ou notas de dinheiro.

As ofertas oferecidas como agradecimento a um pedido atendido podem ser feitas em dinheiro, sendo colocadas na bolsa que o *alferes* carrega consigo, sem que este toque no dinheiro. Neste momento é preferível que o mesmo nem veja, ou perceba, o ato de se colocar a oferta na sacola (fato que se difere de quando o dinheiro é pregado na cachopa da bandeira). As ofertas também podem ser dadas em forma de hospedagens e refeições, vários devotos fazem questão de hospedarem não só o Espírito Santo, mas toda a tripulação, assim como ofertam fartas refeições (no almoço ou ao final do dia), como forma de pagar sua dívida com o Santo.

Aqui parece ocorrer algo interessante, a Bandeira é responsável por presentificar o santo, trazê-lo ao mundo terrestre e às casas dos devotos, e com esse se estabelece diretamente relações interpessoais (o beijam, o carregam, o recebem em suas casas, e se preparam para sua chegada), porém ao que tudo indica, ao se estabelecer algumas relações negociais com o santo (o pedido, a promessa de troca e a oferta), parece haver a necessidade de uma determinada formalidade, a intermediação do *alferes*³⁵. Se todos podem manter contato físico com o santo, apenas o *alferes* controla o acesso às fitas nas quais serão feitos os pedidos, assim como é o único com o poder de pregar, tanto os pedidos quanto às ofertas, no santo.

Não há necessariamente uma pessoa responsável por carregar as bandeiras durante o trajeto, entre uma casa e outra, podendo estas serem carregadas de

³⁴ Assim como estabelecerá uma promessa de oferta a ser feita

³⁵ E aqui escrevo "algumas" porque é certo que existe a possibilidade de se fazer uma promessa ao Espírito Santo por caminhos estritamente pessoais (sem a figura do *alferes*), porém tal modalidade não é a mais usual entre os devotos.

forma revezada, entretanto se quando aquele que está incumbido de carregá-la durante o trajeto, pedir para que outro o faça por esta estar *pesada*, é comum associar tal fato não ao peso das Bandeiras, mas ao peso dos pecados daquele que não aguentou carregá-la.

FIGURA 8 - AS BANDEIRAS, À ESQUERDA A DO DIVINO ESPÍRITO SANTO E À DIREITA A DA SANTÍSSIMA TRINDADE. FOTOS DE CAROLINA IAROSZ.



FONTE: RAUPI (2018)

As bandeiras dessa Folia são levadas por uma tripulação de foliões composta por: Aorélio, mestre folião, rabequeiro e trovador dos versos; Jairo (Jairinho da Caixa), tocador de caixa, membro mais antigo da Folia, nascido em Ararapira, sendo, por vezes, referido também como mestre; Eloir de Jesus (Poro), *alferes* da Folia responsável por enfeitar as bandeiras, definir o itinerário e garantir a condução da Folia³⁶. Estes três, pode-se dizer, compõem o núcleo da Folia, são os integrantes mais antigos e, geralmente, os únicos que a percorrem inteiramente durante os 50 dias.

Outros foliões integrarão também a folia, sendo comum (e necessário) a presença de um violeiro (e às vezes pode ter mais de um), um *tipe* (quando, em ocasiões raras, não há alguém nesta posição a mesma é assumida por Jairo) e um

³⁶ A função de alferes engloba também o cuidado com as roupas dos foliões, com os incensos, o encordoamento dos instrumentos, e, como dito, as trocas com o Santo.

tenor. Estas posições não possuem uma pessoa fixa por elas, sendo que a sua ocupação se dá de forma circunstancial, a partir da necessidade e da presença de pessoas aptas a estas funções. Isto acontece em grande parte por que nem todos os foliões têm a disponibilidade necessária para estar presente por todo o período da Folia (a posição de *tipe*, por exemplo, é preferível que seja ocupada por uma criança por se tratar de uma voz aguda, porém, em decorrência das obrigações escolares, são poucas as que podem passar um grande período junto às Bandeiras)³⁷.

Como tem se notado, é crescente o número de pessoas interessadas em participarem e comporem o grupo de foliões, o que tem gerado uma necessidade de logística e planejamento tanto na ocupação dessas posições, quanto das necessidades da viagem³⁸. Interessante notar que, para além da população caiçara devota interessada na Folia, cresce também o número de foliões oriundos de outras localidades (como Curitiba, por exemplo). Músicos, artistas, pesquisadores, fotógrafos e afins compõem temporariamente a tripulação (e alguns já estão repetidos anos participando da Folia) e, na maior parte do tempo, representam uma *força* (ou uma ajuda) para completar o quadro de foliões. Porém, em determinados momentos, podem significar um *peso* (como me foi dito), isto é, uma dificuldade dada a necessidade de transporte e acolhimento para toda a tripulação. Dessa forma, como dito, encontramos um núcleo fixo, composto por Mestre Aorélio, Jairo e Poro, e a presença de diversos foliões que se revezam nas demais posições. Dentre os foliões ressalta-se que nenhum possui alguma função oficial dentro da instituição da Igreja Católica.

³⁷ Neste quesito é interessante notar que há uma organização prévia dos foliões, é montada quase que uma "escala" com a disponibilidade de cada um, a fim que de todos possam participar, assim como, de que não falte nenhuma posição durante o trajeto da Folia.

³⁸ Registra-se que a Folia já chegou a contar com 5 violeiros de uma vez só.

FIGURA 9 - TRIPULAÇÃO EM VISITA À CASA DE MESTRE ANDRÉ (CANANÉIA). DA ESQUERDA PARA A DIREITA, AO FUNDO: ANA DECKER (*TIPE*); MESTRE AORÉLIO; RONALDO TINOCO MIGUEZ, "RONI" (VIOLA); ARY GIORDANI (VIOLA); ELOIR "PORO" DE JESUS (*ALFERES*); EM FRENTE: JAIRO (CAIXA), MESTRE ANDRÉ E CLEITON DO PRADO (TENOR). FOTO DE CAROLINA IAROSZ.



FONTE: RAIPI (2018)

Apesar de não ser uma regra, é possível encontrar uma certa preocupação em se ter instrumentos exclusivos para a Folia, ou seja, procura-se não utilizar a mesma viola, rabeca, caixa da folia nos bailes de fandango. Isto serve, de certa forma, para se manter a sacralidade daquele instrumento, indo ao encontro do que Luzimar Paulo Pereira (2009) chamou de artefatos morais e religiosos, estabelecendo assim a divisão entre os âmbitos da folia e do fandango.

Entre os instrumentos percebe-se a forte influência ibérica. É possível que tanto a rabeca quanto a viola tenham sidas introduzidas na região pelas missões jesuíticas, e ganharam características específicas na mão destas populações. A rabeca guarda semelhanças com o violino, sendo um instrumento de cordas tocado com um arco, de origem provavelmente árabe (sendo amplamente adotada pelos portugueses), e na Folia é utilizada com 4 cordas. A viola, também de origem portuguesa, é executada na Folia de maneira ritmada (sem a presença de

dedilhados) e em sincronia com a caixa do Divino³⁹, é chamada na região de viola caiçara, ou então viola branca e possui 5 cordas com mais uma meia corda fixada no tampo (não percorrendo o braço), chamada de *turina*. Estes dois instrumentos são antropomorfizados pelas populações caiçaras, isto é, possuem braços, bocas, orelhas, pestanas, cabeça, costas, etc... sendo possível ainda virem a adoecer, "assim, ela resfria, 'constipa', apanha 'quebranto', fica rouca ou fanhosa, se 'destempera' e chega até a ficar reumática". (MUNIZ, 2017, p. 99/100)⁴⁰.

A caixa da Folia consiste em um tambor de formato cilíndrico e de tamanho médio, feita de madeira, possui uma membrana (couro de boi) nas duas extremidades, apertadas por cordas e afinadas por anéis de couro. Guarda de diferença com a caixa tocada no fandango a presença do *birro*, isto é, um pequeno pedaço de madeira acoplado com um fio de nylon na membrana de resposta, que tem a função de fazer eco às batidas tocadas. A caixa é sempre o primeiro instrumento que se escuta quando a Folia se aproxima, sendo o único capaz de superar o volume do som do motor do barco, dessa forma ela anuncia a chegada da tripulação.

Ao final do período de Pentecoste (e, portanto, do período de trânsito das Bandeiras) é realizada a Festa do Divino Espírito Santo. A Folia do Divino Espírito Santo das Ilhas dos Valadares, desde 2016, organiza a festa de forma itinerante⁴¹, em conjunto com uma comunidade sorteada (ao final de cada Festa é sorteada a comunidade que receberá a próxima⁴²) e tem se tornado comum perceber um empenho dos responsáveis locais pela festa (geralmente é escolhido um "casal festeiro", que são basicamente os responsáveis pela igreja da comunidade) para a realização de uma festa *mais bonita e maior* que a do ano anterior. Como já pude perceber, a Festa do Divino compete não só com suas edições passadas, mas também com outras festividades do calendário das comunidades caiçaras.

A Festa do Divino começa com a partida do barco de Paranaguá, em direção à comunidade que sediará a Festa. Neste barco estarão presentes as Bandeiras, a

³⁹ Para aqueles que se interessam profundamente por instrumentos musicais, organologia e formas de tocar, recomendo o trabalho do musicólogo Ronaldo Tinoco Miguez (2017), no qual o autor faz uma extensa caracterização desses instrumentos, afinações e modos de tocar, transcrevendo algumas partituras da música presente na Folia.

⁴⁰ José Muniz traz também em seu trabalho asserções sobre feitiçarias e magias feitas para e com a viola.

⁴¹ Anteriormente, salvo engano, a Festa era realizada sempre na Barra do Arapira, porém, em decorrência do interesse das demais comunidades em sediarem a Festa, foi instituída a forma itinerante, organizada através do sorteio.

⁴² Em 2020 a comunidade que sediará a festa seria Barbados, situada na Ilha do Superagui.

tripulação que participou da Folia neste ano, antigos mestres de fandango e moradores da Ilha dos Valadares, assim como turistas. Quando a embarcação chega a comunidade já se encontra inteiramente enfeitada, com bandeirinhas vermelhas e brancas e outros adornos, com especial atenção para o trapiche no qual chegará o barco, pois é por ali que os visitantes adentrarão na comunidade⁴³, e para o salão onde ocorrerá os bailes de fandango. À chegada do barco as Bandeiras são levadas até a igreja local, é se tocado a *chegada* e há o levantamento do mastro.

FIGURA 10 - MASTRO LEVANTADO NA FESTA DO DIVINO EM BERTIOGA, NO ANO DE 2019.



FONTE: Acervo pessoal

Com cerca de 5 metros de altura, o mastro é pintado de vermelho e branco e possui em seu topo uma bandeira do Divino, assim como uma imagem esculpida em madeira da *pomba* com seu esplendor. Nesta primeira noite as bandeiras repousam em tal igreja. No segundo dia da Festa é feita a *alvorada* (às 06h) e faz-se a

⁴³ No ano em que a festa foi realizada na Barra do Ararapira o trapiche foi especialmente enfeitado, com arcos de bambus e folhas. Em decorrência do atraso da embarcação, que chegou no começo da noite, foram improvisadas tochas de fogo para iluminar o trapiche. Tal preparação causou um enorme efeito nos visitantes e, até hoje, o trapiche enfeitado da Barra do Ararapira é lembrado nas demais comunidades, e, de certa forma, "copiado".

passagem das bandeiras nas casas da comunidade que está recebendo a Festa, repetindo-se a estrutura das visitas explicadas anteriormente, às 18h faz-se o *encerro* e o *beijamento*. No terceiro dia faz-se a *alvorada* e passa-se em algumas casas que eventualmente ainda estejam *sobrando*. Após isso espera-se a chegada das bandeiras das comunidades (cada comunidade possui também uma bandeira "menor" do Espírito Santo) e é feito o encontro das bandeiras no trapiche da comunidade, ou na praia.

FIGURA 11 - ENCONTRO DAS BANDEIRAS, À ESQUERDA NO ANO DE 2018, EM PONTAL DE LESTE (ILHA DO CARDOSO/SP), E À DIREITA NO ANO DE 2019, EM BERTIOGA.



Fonte: Acervo pessoal

Neste momento as bandeiras são colocadas em círculo e os foliões fazem a louvação ao Divino em seu interior. Na sequência todas as bandeiras se deslocam até a igreja, onde será celebrada a missa, depois da qual é feito o derrubamento do mastro e se é tocado a *despedida*, encerrando a Festa do Divino Espírito Santo. Em todas as noites da Festa há baile de fandango, realizado em um espaço separado da igreja, no qual tocam grupos de Paranaguá, Guaraqueçaba e Iguape. Esta Festa do Divino Espírito Santo tem-se afirmado como um espaço de trocas e encontros (e reencontros) entre as diversas comunidades pelas quais passam as bandeiras. Já pode notar que o tempo da festa nas comunidades é um tempo de receber não

apenas o Espírito Santo, mas também parentes, amigos e antigos vizinhos que se mudaram para longe, toda a comunidade se organiza para bem receber os visitantes.

A Folia do Divino Espírito Santo nas comunidades caiçaras é de significativa importância para a identidade e a memória dessas comunidades. A visita das bandeiras nas casas dos devotos é, além de uma manifestação de fé, um modo de conservar a memória dessas pessoas, assim como de fazer família através dos laços criados e continuados, sendo também uma maneira de ligar pessoas afastadas pelas distâncias geográficas, seja através dos causos que os foliões contam por onde passam, seja pela forma como impulsiona famílias inteiras a peregrinar junto com a Folia. O trânsito dos moradores acompanhando as bandeiras produz interações entre famílias e comunidades, favorecendo a apropriação deste território pelas populações caiçaras. As conversas, os abraços, as rodas de viola e a louvação ao Divino reforçam aspectos culturais do modo de vida caiçara, como o mutirão, a contação de causos e o fandango, pois proporcionam encontros e proximidades.

1.6 Algumas considerações

Gostaria de fazer uma breve incursão sobre a teoria de Victor Turner, a qual costuma ser muito utilizada em trabalhos brasileiros acerca de peregrinações e folias. Victor Turner, a partir da característica trifásica dos ritos de iniciação apontada por Van Gennep, elabora uma teoria que distingue as peregrinações em três fases distintas: uma primeira fase de separação, que representa o afastamento simbólico do indivíduo (ou de um grupo) do lugar ocupado, e de suas condições culturais, na estrutura social; uma segunda fase que seria o período liminar, período intermédio ou de margem, no qual "as características do sujeito ritual (o "transitante") são ambíguas" (TURNER, 1974, p. 116); e uma terceira fase que é a reincorporação deste indivíduo (ou grupo), agora renovado, à estrutura social. Deste modo, na segunda fase das peregrinações, dadas as condições de liminaridade, surgiria o que o autor denomina de *communitas*, isto é "um 'comitatus' não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais" (TURNER, 1974, p.119). Assim tais *communitas* possuem

uma natureza espontânea, imediata e concreta, opondo-se à natureza governada por normas, abstrata, institucionalizada da estrutura social, como escreve o autor "a *communitas* surge onde não existe estrutura social." (TURNER, 1974, p.154). O autor então identificará 3 espécies distintas de *communitas*, e elaborará as relações desta com a "estrutura social".⁴⁴

Tal teoria foi amplamente utilizada para analisar as folias brasileiras em diversos trabalhos, apresentando resultados incríveis, aprofundando o conhecimento sobre tais práticas. Porém no que concerne à Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares, tal modelo parece não ser adequado. Quero dizer, esta Folia parece adequar-se mais com o que Turner denomina de estrutura, "arranjos padronizados de conjuntos de papéis, conjuntos de posições e seqüências de posições (...) reconhecidos conscientemente e operando regularmente em uma sociedade determinada e intimamente ligados a normas e sanções legais e políticas." (TURNER, 2008, p.187/188), do que ao conceito de *communitas* utilizado por tal autor.

Acredito que isto decorre principalmente da condição e da posição ocupada pelas populações caiçaras residentes na Ilha dos Valadares⁴⁵ (como veremos, Patricia Martins [2019] chega a comparar esta condição com a de "exilados"), e consecutivamente dos foliões. Dada esta condição de intermediação entre dois âmbitos (sítio/cidade), pode-se dizer que a relação separação/margem/reintegração abordada por Turner não ocorre. Ao que parece, em verdade, o que ocorre talvez seja o oposto de tal. Peguemos o exemplo de Jairo, caixeiro da Folia, nascido em Ararapira⁴⁶, é nas comunidades visitadas pela Folia que ele mantém a maioria de suas relações familiares e de amizade, e é nelas que o mesmo possui um local culturalmente ocupado. Ao contrário de uma "separação", a Folia representa para o caixeiro o momento de reencontro com essas pessoas, com seus familiares, com seu passado e quiçá consigo mesmo (presenciei alguns momentos de intenso furor emocional com Jairo, quando a embarcação passou pela frente de Ararapira, vila na

⁴⁴ Para uma compreensão completa da teoria de Victor Turner buscar "Dramas, campos e metáforas" (2008) e a obra de Luzimar Paulo Pereira (2012), a qual faz uma completa análise desta teoria e sua aplicação aos estudos das folias brasileiras.

⁴⁵ A qual será amplamente discutida no capítulo seguinte

⁴⁶ E aqui Jairo será utilizado como "exemplo extremo", uma vez que os demais foliões são nascidos já em Valadares, ou Paranaguá.

qual ele nasceu, e a qual é objeto de imensa curiosidade por ser, hoje, perfeitamente "conservada", apesar de não possuir nenhum residente fixo⁴⁷).

A própria ideia de margem (ou liminaridade) pode ser questionada, quando percebo que alguns interlocutores costumam se referir aos seus locais de origem como o "centro" (o "centro do mato"⁴⁸, ou o "início de tudo")⁴⁹. Assim, a Folia, ao sair de Valadares em direção às comunidades, não está se deslocando para a margem de seu mundo, uma vez que a própria Ilha dos Valadares é compreendida como o espaço da liminaridade, mas indo exatamente para o centro, ou "à origem" destas.

Se fossemos estabelecer uma relação trifásica para a Folia da Ilha dos Valadares, aos moldes que Van Gennep fez com os ritos de iniciação, poderíamos falar em uma relação de reintegração/centro/conexão, porque, por fim, a Folia conecta as diversas comunidades por onde passa, levando a fé no Divino Espírito Santo, e também causos, histórias, memórias e afetos, criando um canal de comunicação entre estas.

Longe de descartar a teoria de Victor Turner, uma vez que, por exemplo, tal autor é basilar para se compreender a bandeira como elemento central das folias⁵⁰, e foi fundamental na literatura sobre o assunto no país, apenas parece aqui, neste caso, que a perspectiva da liminaridade das folias não seja produtora na compreensão deste fato específico, dado, como dito, a condição extraordinária das populações caiçaras no mundo contemporâneo. É certo também que o modelo de Van Gennep e Victor Turner foi pensado para as peregrinações, e essas possuem uma diferença fundamental em relação às folias. Enquanto nas peregrinações o que se move é o devoto em busca do sagrado, nas folias é o sagrado que sai de seu local, e busca a residência dos devotos.

⁴⁷ Os ex-moradores de Ararapira costumam retornar periodicamente para o local a fim de conservar as antigas construções, assim como celebrar a festa do santo padroeiro da comunidade.

⁴⁸ Expressão que me causou um enorme estranhamento. Morador do centro de uma grande cidade, costumo associar tal palavra à intensificação urbana, nunca poderia imaginar que o "mato" também possui um centro.

⁴⁹ Alguns gestores do Parque Nacional do Superagui não conseguem entender a insistência de algumas famílias em manter, utilizarem e voltarem esporadicamente (e implicantemente) para os sítios "abandonados" (na visão destes gestores), até mesmo a manutenção de Ararapira parece ser passional na ótica destes (VIVEKANANDA, 2001). Porém, se entendermos a posição central que tais locais ocupam na cosmogonia destas populações podemos entender tais atos como atos de preservação, de sobrevivência, ou "resistência" como preferem chamar alguns autores.

⁵⁰ Turner considera a bandeira como ponto focal, "símbolo dominante", ao qual o autor atribui a capacidade de "condensação" de referentes múltiplos (TURNER, 2005), assim, a bandeira representa uma e muitas coisas.

Por tais motivos prefere-se perceber a Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares a partir da sua centralidade no sistema de trocas (dádivas e contra-dádivas) que ela estabelece entre os devotos e o Espírito Santo, tal como faz Carlos Rodrigues Brandão na linha de pensamento de Marcel Mauss, já explorada anteriormente neste trabalho, e que possui o trunfo, acredito, de possibilitar uma melhor análise da Folia para além dos foliões, em seu contexto social e em suas relações com o santo, com o outro, com o ambiente em que vivem e com as relações políticas e culturais que o permeiam.

Desta forma, neste capítulo fiz uma breve explanação sobre as folias no Brasil, apontando os principais referenciais teóricos sobre o assunto, identificando dois períodos de estudos sobre o tema, um primeiro, ligado ao trabalho de folcloristas preocupados com a documentação e preservação destas práticas, e um segundo período marcado por trabalhos de cunho antropológico e sociológicos, preocupados com uma visão mais ampla destas práticas e suas relações com o meio social, encontrando a obra de Carlos Rodrigues Brandão como uma das mais significativas, sobre este tema o trabalho de Luzimar Paulo Pereira (2009) apresenta uma considerável sistematização.

A seguir abordei as folias do Divino Espírito Santo no Brasil, resumindo-se o seu histórico, apontando esta prática como fruto do processo de colonização portuguesa que, em território nacional, ganhou características próprias decorrentes da população e do ambiente com o qual se relacionava. Dentro destas variantes se identifica o que tem se denominado de Folias Caiçaras do Divino Espírito Santo, as quais foram brevemente apresentadas aqui, apontando-se as semelhanças de tais práticas entre si. A partir deste ponto analisei a Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares, compreendendo a como de significativa importância para a sociabilidade das populações caiçaras que habitam o território de seu trajeto (devotas e, em menor escala, não devotas), uma vez que estabelece um trânsito no qual são realizadas trocas entre Santo e devotos, e no qual se estabelecem e se estreitam relações entre si, seus vizinhos, parentes e com o próprio ambiente, interconectando o passado e o presente de tais populações.

Apresentei a estrutura que o ritual segue, os instrumentos utilizados, e a característica da tripulação, dando especial ênfase à figura do *alferes*, uma vez que como se percebe é por meio deste que ocorre as relações de troca com o Santo. Por fim, percebe-se que esta Folia vêm passando por mudanças decorrentes também do

novo cenário que estas populações têm vivenciado, a saída dos sítios em busca de emprego e melhores condições de vida próximos à urbanidade, e o estabelecimento na Ilha dos Valadares (assim como em alguns outros bairros da cidade de Paranaguá), oferece novos ritmos, atividades e relações para esta população, tema este que será nosso objeto no próximo capítulo deste trabalho.

CAPÍTULO 02 - LOCALIZANDO A FOLIA: A ILHA E O PARQUE

As populações do litoral do Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro começam a ser descritas a partir da década de 40, em estudos que seguiam uma linha que ficou conhecida no Brasil como "Estudos de Comunidades". Preocupados com o processo de modernização pelo qual passava o país, pesquisadores como Emilio Willems e Gioconda Mussolini focaram em analisar os modos de organização destas populações, e o que consideravam o "empobrecimento" que estas vinha tendo frente ao processo nacional. É a partir do estudo "Cunha: tradição e transição em uma cultura rural do Brasil" de Emilio Willems, escrito em 1948, e "Buzios Island: a Caiçara Community in Southern Brazil" de Gioconda Mussolini e Emilio Willems, de 1952, que se forma o primeiro conjunto sistematizado de reflexões sobre grupos caiçaras.

Nestes primeiros estudos as populações caiçaras são apresentadas como culturalmente homogêneas, socialmente indistintas, geograficamente isoladas e economicamente empobrecidas, afirmando-se, de certa maneira, uma uniformidade da "cultura caiçara" do litoral norte do Paraná ao litoral sul do Rio de Janeiro. Como bem apontado por Carlos Eduardo Silveira (2014), tais autores definem as populações caiçaras por seus aspectos negativos, ou por aquilo que lhes falta (e que, supostamente, deveriam ter):

"...fraca liderança comunal, as relações sociais individualizadas em um grupo maior e na família nuclear, a ausência de medidas violentas de represália por infidelidade, a ausência do mutirão agrícola, o declínio do culto ao santo, e a ausência de instituições religiosas como as novenas, fraternidades e danças sacras, assim como a ausência do jogo, que são todas características de Búzios, são também características da subcultura caiçara em geral." (WILLEMS, 2003 [1952], p.170. Apud. SILVEIRA, 2014, p.133)

Entretanto, a partir da década de 70, os estudos na região mudam seu enfoque e passam a analisar a organização econômica dessas populações, a "cultura caiçara" deixa de ser central nestas análises, que agora dão ênfase à atividade pesqueira e ao pescador artesanal, aprofundando a discussão acerca da pesca motorizada e da marginalização destes. Neste contexto surgem os trabalhos, "Os Pescadores do Litoral Sul de São Paulo", de Fernando Mourão (1971), e "Pesca e Marginalização no Litoral Paulista", realizado em 1973 por Antonio Carlos Diegues.

Assim, a "cultura caiçara" e o termo "populações caiçaras" só voltaram a ganhar emergência, na década de 80, a partir da criação das Unidades de Conservação nessa faixa do litoral em áreas já utilizadas e habitadas por estes grupos. A partir de então os estudos na região passam a dar enfoque aos conflitos ambientais, e o problema gerado pela criação das Unidades passa a ser visto não como problemas agrários/fundiários, mas sim como problemas culturais, reflexos das distintas concepções que tais grupos possuem sobre a natureza e seu uso, e a concepção estatal. Dentro de um amplo debate nacional sobre a categoria de "populações tradicionais", o termo "caiçara" passa a ser utilizado não só para descrever tais populações que compartilham práticas, histórias e territórios em comum, mas também é assumido como um fator de auto-identificação desta própria população. Neste contexto os elementos culturais dessas populações, tais como o Fandango (o qual é associado definitivamente a esta população a partir de seu registro em 2012), A Folia do Divino Espírito Santo, a feitura da Canoa de Um Pau Só (Canoa Caiçara), a Dança de São Gonçalo, e práticas associadas à pesca, ganham relevância, formando o que pode-se chamar de um "patrimônio cultural caiçara".

Como dito, tal discussão gerada pelos conflitos ambientais encontra-se atrelada a um amplo debate nacional sobre a categoria de "populações tradicionais", o qual seria interessante contextualizarmos aqui para darmos prosseguimento ao tema deste capítulo.

2.1 Um debate sobre populações tradicionais

A categoria de populações tradicionais é fruto das dinâmicas das políticas ambientais e da criação de Unidades de Conservação de Proteção Integral, com os consequentes conflitos destas com as populações residentes antes do ato de sua criação. Como afirma Rosane Manhães Prado:

"...cabe reconhecer que esta ideia [de populações tradicionais] e toda a polêmica conceitual que se desenrola no Brasil em torno dela guardam uma correlação direta com a problemática da criação e manutenção das chamadas áreas ambientais protegidas, ou unidades de conservação ambiental." (PRADO, 2012, p.175)

Ainda, como nos diz Alfredo Wagner Berno de Almeida, populações tradicionais é uma "categoria operacional que o aparato do Estado utiliza para entender situações concretas" (ALMEIDA, 2004). Necessário dizer que tal categoria ganha força no país a partir da luta de Chico Mendes e das populações extrativistas pela criação de reservas extrativistas⁵¹. À semelhança das terras indígenas, as reservas extrativistas foram criadas a partir de 1985 para dar respaldo jurídico à ocupação territorial dos "moradores da floresta" (seringueiros, mais especificamente).

A partir de então há um esforço dos movimentos sociais e de instituições, incluindo as universidades, para dar conteúdo e substancializar tal categoria. É o que se percebe, por exemplo, na obra de Antônio Carlos Diegues. Pioneiro no tema, o autor tenta estabelecer "critérios", ou características, para a definição do conceito de "populações tradicionais". É o que se percebe de sua obra "O mito moderno da natureza intocada":

"As culturas e sociedades tradicionais se caracterizam pela:

- a) dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um *modo de vida*;
- b) conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral;
- c) noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d) moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
- e) importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado
- f) reduzida acumulação de capital;
- g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h) importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas
- i) a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;
- j) fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;

⁵¹ A primeira reserva extrativista do Brasil, a reserva do Alto Juruá, foi fundada em 1990, após o assassinato de Chico Mendes, e contempla um território de meio milhão de hectares de domínio da União, e usufruto exclusivo, por meio de contratos de concessão com encargos ambientais, de moradores. A administração é feita por meio de convênios entre o governo e associações representativas locais.

l) autoidentificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras" (DIEGUES, 1998, p. 87-8)

Mesmo sem pretender aqui realizar uma análise sobre os critérios estabelecidos por Diegues, nos cabe destacar as críticas ao tom classificatório adotado, criando uma espécie de "gabarito" (PRADO, 2012), pelo qual seria possível "medir" ou "auferir" se determinada sociedade é tradicional ou não. Porém, ponto importante da obra de Diegues é o reconhecimento do fator de "autoidentificação" na "constituição" das populações tradicionais. Essa noção será elaborada por outros autores que inserem, além da autoidentificação, as motivações sócio-políticas para tal. É o caso de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro William Barbosa de Almeida (2009).

Estes autores irão propor definir este termo a partir de seus membros. Fazendo uma contextualização histórica, em "populações tradicionais e conservação ambiental", os autores percebem de que forma a "identidade conservacionista" é articulada com a categoria de populações tradicionais, em prol de uma luta por acesso à terra. Desta forma, Carneiro da Cunha e Almeida (2009), buscando uma definição analítica do termo, a definem como uma categoria habitada por sujeitos políticos, que se autoidentificam como população tradicional, e que se prontificam a constituir um pacto (ecológico) a fim de terem seus direitos territoriais garantidos. Tais autores fazem um paralelo entre esta categoria e outras, como "índios", que apesar de terem sido impostas pelo encontro colonial, foram sendo apossadas por tais sujeitos para serem utilizadas em suas mobilizações. Desta forma é possível compreender o conceito de "populações tradicionais" como um processo, pelo meio do qual determinados sujeitos políticos objetivam garantir seus direitos (tantos territoriais como culturais), como nos diz Mauro William Barbosa de Almeida e Manuela Carneiro da Cunha:

"Os grupos assim chamados não são tradicionais - tornam-se "populações tradicionais" ao embarcarem na categoria-ônibus que lhes dá acesso a direitos territoriais e a outros direitos. Isso em troca de um preço, que são as obrigações. Essas incluem práticas sustentáveis de desenvolvimento, e formas democráticas e equitativas de vida política e social. Mas podem incluir ainda a proteção da biodiversidade, tanto de espécies como de paisagens. Em suma, participar da categoria "populações tradicionais" significa ter uma organização local e lideranças legítimas, associar-se a tradições de uso sustentável dos recursos naturais no passado, e aderir em um território especificado ao uso de técnicas de baixo impacto ambiental no futuro." (ALMEIDA e CUNHA, 1999, p.06)

Esta noção de "populações tradicionais" aqui apresentada afasta o conceito da ideia do "bom selvagem" ou do "selvagem ecologicamente nobre" (idéias que biologizam e naturalizam essas populações), uma vez que as concebe como sujeitos políticos coletivos, cultural e historicamente diferenciados, capazes de refletir sobre o próprio destino e de decidi-lo. A categoria de "populações tradicionais", como escreve Alfredo Wagner Berno de Almeida designa "sujeitos sociais com existência coletiva, incorporando pelo critério político-organizativo uma diversidade de situações" (ALMEIDA, 2004, p.12). Não há uma "natureza conservacionista" (fruto de uma história naturalizante de perfeita sintonia com os ecossistemas), mas sim há a adoção de uma identidade pública conservacionista a partir de uma *práxis* social e política. Tal argumento vai ao encontro do "novo culturalismo" aventado por Marshall Sahlins, para o qual há uma "autoconsciência cultural dos povos", que a utilizam de maneira "autorreflexiva" a fins de "adaptação" ao sistema mundial (SAHLINS, 1997). Porém é necessário compreender que a articulação da categoria para fins políticos não se dá de forma utilitarista, como nos diz Alfredo Wagner Berno de Almeida, a articulação é mais do que uma estratégia de discurso, ela é a própria politização de uma existência e experiência coletiva e de "práticas rotineiras no uso dos recursos naturais" (ALMEIDA, 2004, p. 23).

Alguns autores, como Rosane Manhães Prado (2012), propõem o abandono da categoria de "populações tradicionais" dada a dificuldade de sua caracterização. Entretanto, apesar de todas as contribuições de tal autora a esta discussão, devemos lembrar que tal categoria possui uma existência real, amplamente utilizada em políticas públicas (seja em âmbito nacional e internacional), e que, além de toda dificuldade teórica de sua conceitualização, tem, na prática, balizado e ampliado a luta de diversas comunidades que tiveram historicamente negado seu direito de acesso à terra.

É o que se percebe, por exemplo, da Política Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) estabelecida pelo Decreto nº 6.040/2007, o qual, dispõe, em seu art. 2º, como seu principal objetivo:

"promover o desenvolvimento sustentável desses povos, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições"

Tal Decreto também, em seu artigo 3º, inciso II, define como objetivos específicos “solucionar ou minimizar os conflitos gerados pela implantação de Unidades de Conservação de Proteção Integral em territórios tradicionais e estimular a criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável”, definindo o território destas populações como "os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária".

No âmbito de tal política é também criado o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), através do Decreto 8750/2016, o qual conta inclusive com um representante das populações caiçaras e que possui a finalidade de ser um espaço de representação política destas populações, sendo importante no acompanhamento das ações e dos programas estatais destinados à estas. Ou seja, em âmbito estatal a categoria de povos e comunidades tradicionais possui existência jurídica, assim como operacionalidade institucional, motivos pelos quais o abandono de seu uso não poderia se dar sem reflexos em tais políticas públicas.

Como diz Manuela Carneiro da Cunha e Mauro William Barbosa de Almeida, "o emprego do termo 'populações tradicionais' é propositalmente abrangente" (CUNHA e ALMEIDA, 2009), e possui existência política, jurídica e administrativa. Como propõe Rosane Manhães Prado a categoria "populações tradicionais" poderia ser superada pela categoria "pessoas e/ou grupos sociais residentes" (PRADO, 2012), a qual excluiria de seu cerne a dimensão temporal que a categoria trás consigo, dando ênfase ao espacial, afastando-se também estas pessoas da noção de "sujeitos biologizados", entretanto, como afirma mais uma vez Alfredo Wagner Berno de Almeida:

"A própria categoria 'populações tradicionais' tem conhecido deslocamentos no seu significado desde 1988, sendo afastada mais e mais do quadro natural e do domínio dos "sujeitos biologizados" e acionada para designar agentes sociais, que assim se auto-definem, isto é, que manifestam consciência de sua própria condição." (ALMEIDA, 2004, p. 11/12).

Para além, compreende-se, neste trabalho, que uma análise de um espaço (uma paisagem, um território, um ambiente, um "parque" ou uma "cidade") seria incompleta se descartada a sua dimensão temporal (e os processos que o formou). Deste modo, ao se abandonar a dimensão temporal (que a categoria de "populações

tradicionais" traz consigo), correríamos o risco de ignorarmos todo o processo histórico (de exploração e negação à terra, por exemplo) pelo qual tais populações formaram o espaço que ocupam hoje. Neste mesmo raciocínio, alinha-se aqui a idéia de Alfredo Wagner Berno de Almeida, para o qual a tradição não é um mero produto do "tempo", mas fruto de processos continuados de mobilização, reforçando a compreensão de tradição como processo, escreve o autor:

"A noção de 'tradicional' não se reduz à história e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização." (ALMEIDA, 2004, p.10)

Para o autor, assim como para Manuela Carneiro da Cunha, a tradição é fruto de uma mobilização capaz de garantir uma outra modalidade de acesso à terra e aos recursos naturais.

Tim Ingold e Terhi Kurttila são dois autores que também não visualizam a hipótese de abandono da categoria de "tradição", para os autores tal abandono não seria satisfatório, uma vez que as "populações locais" (como se referem os autores) utilizam e valorizam o que consideram um "modo de vida tradicional". Escrevem os autores:

"Propomos que o significado de tradição, para os grupos locais, (...) é extraído daqueles contextos interativos nos quais as pessoas tornam-se conscientes de sua habilidade particular de conhecer. Esta habilidade tem suas fontes nas próprias atividades de habitar a terra" (INGOLD e KURTTILA, 2019, p.171)

Dessa forma Tim Ingold e Terhi Kurttila afirmam não só a importância do significado de tradição para os "grupos locais", como chamam atenção para a relação existente entre o conhecimento tradicional e a "habilidade de habitar a terra". A partir destas noções exploraremos na próxima seção uma das questões fundamentais para a categoria de populações tradicionais, os processos de territorialização.

2.1.2 Territorialização

Um aspecto que chama atenção neste processo das populações tradicionais é a forte ligação que se estabelece entre identidade e território. A "cultura do lugar"

torna-se elemento da luta política pelo acesso à terra⁵². Contrapondo-se à lógica do capitalismo global, que prega o "fim do local", as populações tradicionais têm realizado um processo de "geografização da cultura". Em um mundo tomado pelo processo da globalização e no qual o liberalismo se apresenta como o grande vencedor na história, a filosofia ocidental apregoa a ausência do lugar como condição inerente à modernidade (ESCOBAR, 2005), em contraposição a tal ideário ocidental, as populações tradicionais reforçam suas ligações aos territórios e lembram ao mundo que questões como o pertencimento continuam sendo relevantes.

Interessante para se pensar tal tema é a ideia de Tim Ingold e Terhi Kurttila (2019) de conhecimento tradicional como fruto das práticas da localidade. Para além da ideia de conhecimento tradicional como aquele transmitido (oralmente) de geração em geração, Ingold propõe que o conhecimento é desenvolvido pelas experiências adquiridas ao se habitar um lugar particular, sendo portanto dinâmico e referente ao mesmo, composto por todos os seres (vivos e não-vivos, humanos e não-humanos) por ele englobado e que, por isto mesmo, englobam a nossa percepção do mundo e, portanto, da nossa produção de "cultura". Escrevem os autores:

"o conhecimento é local porque ele é inerente à atividade de habitar a terra, que realmente cria lugares. E, ao criar lugares, a atividade de habitar também torna as pessoas habitantes desses lugares — as torna locais. As pessoas pertencem às localidades e ambientes nos quais cresceram tanto quanto estes pertencem a elas. Romper os laços entre as pessoas e o lugar seria o mesmo que uma divisão entre herança cultural e ambiente natural, seria lançar a tradição para longe da sua fonte geradora de significado, considerando-a como o vestígio de uma forma de vida ancestral há muito tempo ultrapassada por sua representação como um objeto da memória. O efeito deste deslocamento seria a ruptura da continuidade da tradição e o rompimento da ligação das pessoas com seus passados" (INGOLD e KURTTILA, 2019)

O que se traça aqui é uma correlação entre tradição/conhecimento e lugar, no sentido de que as práticas criam lugares, assim como lugares criam práticas. Outros autores também afirmam e exploram tal correlação, Carlos Walter Porto-Gonçalves,

⁵² Talvez "terra" não seja o termo adequado ao se tratar das populações caiçaras, uma vez que o mar também constitui a noção de território. Como nos diz Antonio Carlos Diegues: "Para muitas populações tradicionais que exploram o meio marinho, o mar tem suas marcas de posse, geralmente pesqueiros de boa produtividade, descobertos e guardados cuidadosamente pelo pescador artesanal. (...) Para as sociedades tradicionais de pescadores artesanais, o território é muito mais vasto" (DIEGUES, 1998, p.83). O uso dos termos "terra" está fortemente associado às lutas camponesas por reforma agrária e a negação histórica deste direito.

por exemplo, chama atenção para a "dimensão territorial da cultura" ou, ainda, uma "lógica geográfica" da cultura (PORTO-GONÇALVES, 2008) uma vez que toda sociedade, ao se constituir, constrói também um espaço instituído como seu. Ou ainda, como afirma Enrique Leff (2001) a cultura "geo-gráfica" o território; para esse autor, o território se destaca como um *locus*, um lugar no qual a cultura se assenta, significando-o. O exemplo dos seringueiros utilizados pelo o autor é muito explicativo:

"El seringueiro toma su nombre del árbol de la seringa y llama seringal al lugar por donde camina y lucha para establecer su ser; funda un territorio donde forja una identidad: lo habita y lo hace habitus, que da sentido y sustento a la vida." (LEFF, 2001)"

Alfredo Wagner Berno de Almeida, no mesmo raciocínio, irá perceber a relação existente entre território e identidade, elaborando o que o autor denomina de territorialidade. Para o autor a territorialidade é fruto de um processo de territorialização (uma ação geográfica) tomada por agentes sociais específicos que irão operar a transformação de determinado lugar em "território dotado de identidade" (ALMEIDA, 2004). Desta forma Alfredo Wagner Berno de Almeida é capaz de analisar a maneira como essa territorialidade é tanto articulada pelas mobilizações políticas destas populações, como fazem parte dessas mesmas mobilizações. Em outras palavras, como afirma Carlos Walter Porto-Gonçalves, "o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele" (PORTO-GONÇALVES, 2008, p.42).

Tais ideias só tendem a agregar a discussão sobre populações tradicionais, termo que, como vimos, é indissociável do território. Desta forma é possível perceber duas dinâmicas aqui operando. O território como formador de identidade/territorialidade (e vice-versa); e a territorialidade articulada politicamente.

Vale ressaltar aqui, o uso que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) faz do conceito de Território Cultural na gestão de políticas públicas voltadas ao Patrimônio Imaterial, assim como em processos de licenciamento, compreendendo a noção territorial atrelada à prática de determinada manifestação, neste sentido se estabelece, por exemplo, um "território cultural caiçara" (espaço no qual esta população mantém suas práticas), um "território

cultural do fandango" (abrangendo o espaço no qual este é praticado), assim como um "território cultural guarani", entre outros que aqui poderiam ser citados.

Essas questões aqui serão importantes, pois, se o uso de redes móveis de comunicação dão a impressão cada vez maior de ausência do local (de contiguidade, simultaneidade espaço/temporal), perceberemos como o lugar ganhará relevância. Seja por meios técnicos, suporte de rede e condições materiais, que relacionam-se com a geo-localização daqueles que utilizam os serviços de rede, seja no que envolve as questões referentes ao pertencimento e identidade, uma vez que, apesar da aparente "ausência de lugar" nas redes móveis, percebeu-se que a localização (o território, a ilha, a comunidade, a cidade, a vila) se fez fortemente presente nos discursos daqueles que interagem por meio dela, sendo ainda um fator de identificação com aquele conteúdo (produzido/acessado) disponibilizado. Voltaremos a tal questão ao analisar as peculiaridades existentes no "habitar" a Ilha dos Valadares e o conhecimento atrelado a este, assim como, de forma mais aprofundada, na análise realizada no capítulo três sobre o uso local das tecnologias da comunicação.

2.2 Populações caiçaras

Classicamente as populações caiçaras foram caracterizadas como comunidades rurais e de pescadores que habitam a faixa do litoral sul do Rio de Janeiro até o litoral Norte do Paraná. Tais populações possuem elementos culturais específicos (práticas, saberes, fazeres e modos de vida) construídos a partir da inter-relação com o meio ambiente no qual se encontram inseridos, e os identificam como pertencentes a um mesmo grupo social. O modo de construção da canoa caiçara, o fandango caiçara (as práticas associadas a ele, tal como a confecção dos instrumentos típicos desta região, e suas diversas "marcas"), a pesca por cerco, a Folia do Divino Espírito Santo, a Dança de São Gonçalo e as atividades associadas à pesca compõe o que pode-se denominar hoje de Patrimônio Cultural Caiçara (DIEGUES, 2006)⁵³. Vale ressaltar que, como bem apontaram Eliana do Pilar Rocha (2005), Juliane Bazzo (2010) e Karina da Silva Coelho (2014), estas populações

⁵³ Sugere-se, àqueles que tenham interesse pelo tema do "Patrimônio Cultural Caiçara", a leitura do volume V, da Enciclopédia Caiçara, organizada por Antonio Carlos Diegues (2006).

constituem um amplo território associado ao plano do parentesco, como afirma Eliana do Pilar Rocha:

"Aquilo que se mostra, a primeira vista, como pequenas vilas isoladas é, na verdade, uma grande rede de parentesco, de trocas e de amizades que permite a circulação de pessoas, lembranças e mitos, permeados pelo entendimento da importância da natureza para sua produção e reprodução social no tempo (ROCHA, 2005, p. 03)

Fato comum a essas populações, do Rio de Janeiro ao Paraná, é a sua marginalização histórica nas políticas fundiárias do país. Com pequenas diferenças locais, essas populações viveram a primeira metade do século XX mantendo uma produção agrícola realizada nos sítios (ou "sertões" como são referidos no litoral norte de São Paulo) - áreas entre a Serra do Mar e a orla Marítima - e comercialização dos excedentes através de canoas e pequenas embarcações para as outras áreas do litoral (o que garantiu um fluxo e uma intensa comunicação entre estas regiões). A partir da segunda metade desse século passaram por uma série de processos de expulsões de suas terras, que culminou com o quase completo abandono da agricultura em benefício das atividades ligadas à pesca⁵⁴.

Sendo vistos em contraposição à "modernidade", essas populações foram alvo de grandes projetos desenvolvimentistas que pretendiam retirá-los de suas terras e de seu "atraso". No Paraná destaca-se, por exemplo, o processo de colonização impetrado pela Companhia Agropastoril Litorânea do Paraná, a qual utilizou a criação de búfalos para expulsar as famílias residentes na Ilha do Superagui e Ilha das Peças,⁵⁵ ao mesmo tempo em que empregava a mão de obra dessas mesmas famílias⁵⁶.

Ocupando áreas de grande interesse imobiliário/turístico, estas populações tiveram suas terras expropriadas, muitas vezes de forma violenta, para a aberturas de estradas e a criação de balneários, sendo impelida cada vez mais ao litoral, essas pessoas resistiram em regiões que conservavam os recursos naturais necessários para suas práticas, motivo pelo qual tais regiões passaram a ser

⁵⁴ Como nos informa, por exemplo, Guadalupe Vivekananda, o tamanho das áreas de uso para agricultura de subsistência no território que hoje é o Parque Nacional do Superagui sofreu uma queda de 68,92% de 1952 a 1996. (VIVEKANANDA, 2001)

⁵⁵ Como é possível concluir de narrativas locais, essas mesmas famílias se uniram tanto para defenderem-se dos búfalos quanto para matá-los e expulsar a Agropastoril.

⁵⁶ Já me foi dito em campo, em Pontal de Leste (Ilha do Cardoso), que os trabalhadores da fazenda de búfalo eram escravos da Agropastoril.

transformadas em unidades de conservação de proteção integral, que não permitem a presença humana. Estima-se que cerca de 80% da população caiçara viva hoje nessas áreas nas quais o seu modo de vida é praticamente proibido (DIEGUES, 2006). Como afirmado no Relatório do I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais:

A situação fundiária é problemática, pois existem proibições para a pesca. Atualmente lutam pela criação de reservas extrativistas. A pesca predatória prejudica e causa grande impacto ambiental. Grandes projetos de turismo expulsam pescadores da praia. Interesses econômicos conseguem autorizações para a destruição de grandes manguezais. Existe também o turismo predatório, que gera poluição das águas e praias. Os turistas compram terrenos pequenos e cercam áreas grandes, muitas vezes incluindo a praia, não deixando os pescadores atuarem ali. Há descaso por parte do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) quanto à grilagem das terras, e os pescadores estão perdendo espaço não apenas de pesca como também de moradia. Outro problema são as unidades de conservação de proteção integral, proibindo a atuação das comunidades em áreas de uso tradicional. Sugeriram o turismo comunitário, onde quem ganha dinheiro é a comunidade e não os grandes empresários. (RELATÓRIO DO I ENCONTRO NACIONAL DE COMUNIDADES TRADICIONAIS, 2005, p. 9 Apud. DANIEL, 2019)

O processo de criação das Unidades de Conservação favoreceu o movimento de êxodo dessas populações, das vilas e ilhas para regiões próximas aos centros urbanos. É o caso da já citada Ilha dos Valadares em Paranaguá, mas tal fenômeno se percebe em toda a região, sendo presente também nos municípios de Iguape, Peruíbe, Guarujá, Ubatuba, Paraty, entre outros. Esse fenômeno impõe novas dinâmicas sócio-culturais relacionadas ao acesso direto aos centros urbanos, assim como aos olhares externos de turistas e curiosos. Mobilidades e trânsitos ganham forças também com um mundo que é agora digital e digitalizado e novos interesses e desejos vêm surgindo ao "modo de vida caiçara". Tais mudanças são exploradas e analisadas também na obra de Patrícia Martins (2006) e Ary Fabio Giordani Daniel (2019), entre outros.

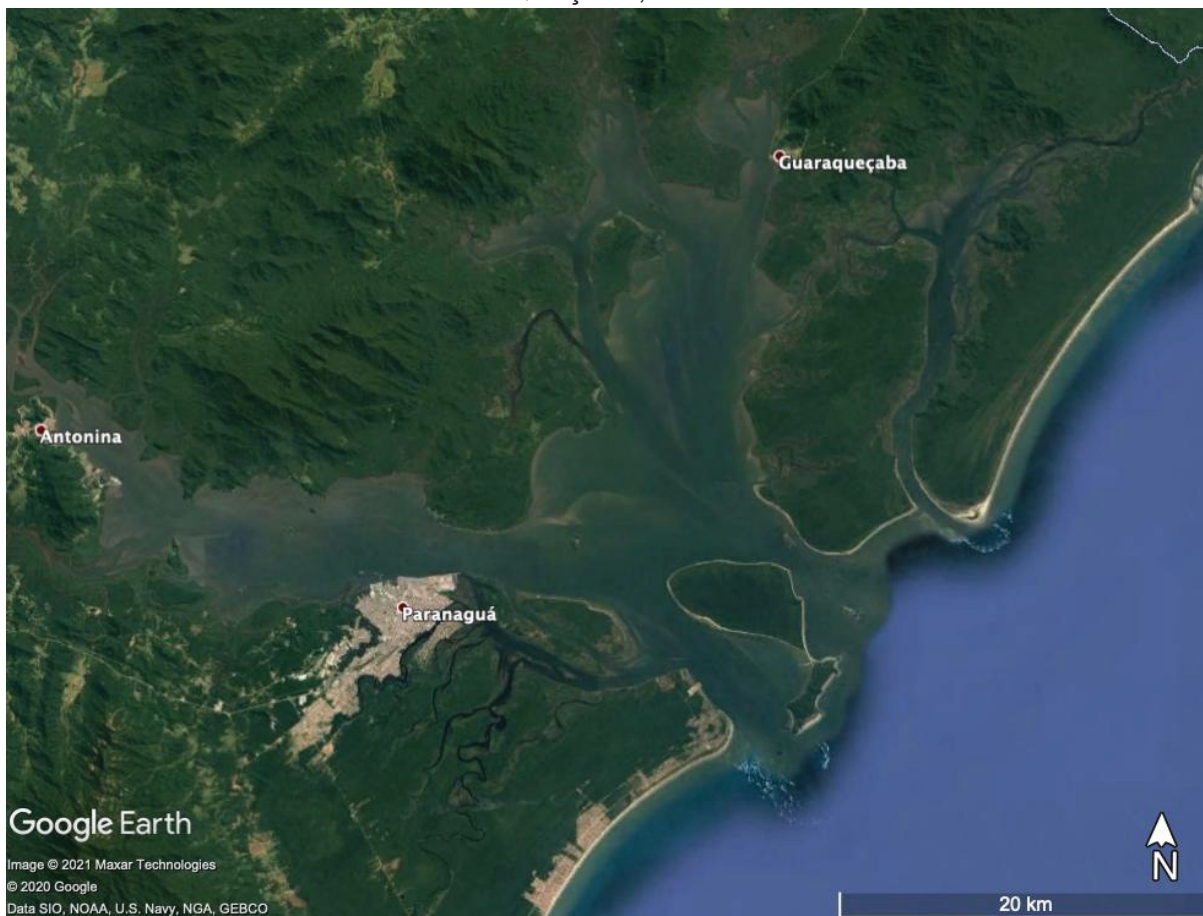
Deste modo, e como se mostrará neste trabalho, pode-se afirmar que há uma *caiçarização* de regiões peri-urbanas (DIEGUES, 2006), nas quais estas populações não necessariamente mantêm uma relação de subsistência com a pesca, ou com o plantio, como foi afirmado anteriormente, mas incorporam novos elementos, frutos das dinâmicas próprias destes entre-espacos, sítio-cidade.

2.2.1 O litoral do Paraná

O litoral do Paraná é composto pela Serra do Mar, balneários, praias e quatro baías: Baía de Guaratuba, de Paranaguá, de Antonina e das Laranjeiras. Possui uma extensão de aproximadamente 100 km e se apresenta como uma importante região portuária, além da presença de praias e diversas ilhas. Fazem parte do litoral sete municípios, dos quais Guaratuba, Matinhos, Pontal do Paraná, Antonina e Morretes se destacam pela atividade turística e pelos balneários de veraneio. A cidade de Paranaguá destaca-se como a maior da região, com uma população de aproximadamente 150 mil habitantes, a cidade ganha importância por abrigar o segundo maior porto do país. Guaraqueçaba, assim como Paranaguá, é uma das mais antigas povoações do país sendo historicamente dependente de Paranaguá, a cidade é a menos povoada da região, localizada na maior faixa preservada de Mata Atlântica restante, possui 98% de seu território composto por Unidades de Conservação (RAIPI, 2016), o que favorece a sua imagem de "paraíso natural" e cria atrativos turísticos, seu acesso se dá preferencialmente por vias fluviais, uma vez que a estrada que conecta a cidade à Antonina não possui boas condições de tráfego.

Como se perceberá, no processo de formação das cidades de Paranaguá e Guaraqueçaba, a primeira se destacou como centro urbano da região, ganhando notoriedade pelo grande fluxo trazido pela implementação do porto e da estrada de ferro, enquanto Guaraqueçaba, e suas ilhas, permaneceu em uma formação majoritariamente rural, desenvolvendo um certo grau de dependência com tal centro urbano, seja para escoamento de produção, ou de busca de recursos, mantimentos ou empregos em épocas de crises e escassez.

FIGURA 13 - IMAGEM DAS BAÍAS DE PARANAGUÁ E GUARAQUEÇABA, NA QUAL É POSSÍVEL PERCEBER A PREDOMINÂNCIA URBANA DE PARANAGUÁ, AO SUL, EM CONTRAPOSIÇÃO A GUARAQUEÇABA, AO NORTE.



FONTE: Google Earth. Acessado em 24 de janeiro de 2021

É por esse cenário, marcado entre o urbano, o rural e o parque, nas ilhas que pertencem ao município de Guaraqueçaba e Paranaguá, que os foliões carregam as bandeiras do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade.

2.2.1.1 Diversas ocupações do litoral paranaense

As primeiras povoações europeias do litoral paranaense datam já da primeira década do século XVI. O primeiro relato que registra tais ocupações é o do navegador português Martim Afonso de Sousa, o qual chega, em 1531, à baía de Ararapira e Superagui e encontra espanhóis e portugueses, que, em embarcações chamadas “pirogas” e “canoas índias” haviam navegado e se estabelecido junto aos Carijós da região (VON BEHR, 1997, MIGUEZ, 2017 e RAIPI, 2018). Também, em 1549 Hans Staden relata, em "Duas viagens ao Brasil", que ao aportar na Ilha do Superagui, ali encontra portugueses e espanhóis que vivem pacificamente entre os

Carijós (STADEN, 1974). Após isso, entre 1550 e 1560, uma expedição de Cananéia e São Vicente, promovida por Domingos Peneda, fixa-se na Ilha da Cotinga, local onde permanecem até aproximadamente 1580, quando se transferem para o continente à beira do Rio Tauquaré (hoje Rio Itiberê) constituindo-se o povoado que dá origem à Paranaguá. Esse primeiro período de instalação na Ilha da Cotinga é considerado como um período de precaução com os nativos e preparação para a conquista do continente. Como escreve Romário Martins:

Os primeiros povoadores de Paranaguá, após sua precavida concentração na Cotinga, se disseminaram em sítios, no continente. Já havia passado o receio de que os hostilizassem os nativos, dos quais uns se teriam retirado para o interior ou mais para o sul, outros teriam se incorporado aos invasores, outros enfim desistido da defesa da terra, quebrada que fora sua resistência. Os povoadores procuravam as glebas que lhes facilitassem a vida e aí habitavam com suas famílias e escravos índios, fazendo roças e pequenas criações, fundamentos indispensáveis à permanência na terra conquistada (MARTINS, 1995, p. 248).

Nessa época a área que corresponde ao litoral do Paraná era dividida em duas Capitânicas Hereditárias entre os irmãos Martim Afonso de Souza e Pero Lopes de Souza. Em 1614 Diogo Unhate (seguidor da bandeira liderada por Jerônimo Leitão e guiada pelos Carijós, alguns anos antes) recebeu uma sesmaria chamada Superagui que começava na barra do rio Ararapira, correndo rumo do norte do mar, até a barra de Superagui, cortando ainda toda a terra dentro desses dois rios, duas léguas pelo mato adentro (NASCIMENTO, 1980), compreendendo esta região toda a parte norte da Baía de Paranaguá.

Em Paranaguá o pelourinho foi inaugurado durante a década de 1640 e o povoado foi elevado à categoria de vila em 1649, se tornando sede de Capitania onze anos mais tarde, em 1660, sob o governo de Gabriel de Lara. Percebe-se nesta época o desenvolvimento de duas regiões na Vila de Paranaguá, uma ao sul, na atual sede do município e onde se fundaria o porto, e outra mais ao norte, na atual Guaraqueçaba, a qual teve sua história marcada pela dependência de Paranaguá, sendo também cenário de disputas territoriais entre o Estado de São Paulo e Paraná⁵⁷.

⁵⁷ Consta-se que desde o ano de 1767 a vila de Ararapira (extremo norte da ilha, na época ainda península de Superagui, região que contava com um grande mercado local e intenso fluxo de mercadorias) esteve em disputa entre os dois estados, a qual só se encerrou em 1922 quando o governo federal decidiu que Ararapira pertencia ao Estado do Paraná (VON BEHR, 1997).

Outro marco de ocupação da região se dá no fim do século XVII com a doação de terras aos jesuítas para a criação de fazendas agropecuárias (VIVEKANANDA, 2001). Com a expulsão dos jesuítas dos territórios pertencentes à coroa portuguesa tais terras foram confiscadas, ficando na região apenas escravizados e moradores nativos, agora na condição de posseiros no interior da Fazenda Superagui (COELHO, 2014).

No século XIX a situação na região começa a mudar. Só então, em 1806, é determinada a venda das antigas fazendas dos jesuítas. Concomitantemente ocorre em 1808 a chegada da corte ao Brasil e a abertura dos portos impulsiona a economia da Província do Paraná, que passa a ver seu movimento comercial crescer, principalmente com o comércio da erva-mate, desenvolvendo-se também a vila de Paranaguá.

A Fazenda Superagui permaneceu até o ano de 1852 vivendo da agricultura e da exportação do café, sendo administrada por estrangeiros, viviam ali também nativos (que vendiam pescado) e escravizados (LOPES, 2009), sendo então adquirida pelo suíço Charles Perret-Gentil com o intuito de se estabelecer um processo de colonização na região. Interessante notar que a fazenda na época possuía uma extensão total (35.000 ha) muito próxima da atual extensão do Parque Nacional do Superagui (34.000 ha), e compreendia três regiões geográficas distintas, que também coincidem com as do Parque:

Uma estava situada no continente e compreendia um terreno montanhoso, nas faldas da Serra do Mar; a segunda era a península propriamente dita, separada da primeira pela Baía de Pinheiros e pelo canal do Varadouro; a terceira, formada pela Ilha das Peças e mais algumas pequenas ilhas (LOPES, 2009, p.112).

A Colônia Superagui iniciou-se com 8 suíços e italianos e 50 famílias brasileiras, somando-se um total de 244 pessoas (COELHO, 2014), e funcionou a partir do "Sistema Superagui", o qual consistia na venda de terras a estrangeiros que tinham como obrigação dar preferência na venda dos produtos produzidos ao dono da Colônia. Aos nativos que já residiam ali foi imposto o pagamento de aluguel pela terra à Perret-Gentil para ocupá-las até conseguirem o "aforamento perpétuo", percebendo-se assim a existência de uma hierarquia entre colonos europeus e nativos (Idem). O projeto de Perret-Gentil era de que a Colônia fosse auto suficiente, para tal foram construídos engenhos para a produção do açúcar e da aguardente,

além de maquinários para a produção de café, fumo, cana, vinho, tijolos, serragens e as fábricas de farinha, estas são as únicas que ainda podem ser encontradas na região (Idem).

Percebe-se nesta época uma depreciação do nativo, uma vez que este não produzia de forma intensiva, como era o interesse da Colônia, e possuía "disposição à pesca", atividade que, na visão dos suíços, relacionava-se à "falta de ambição" e os levavam ao empobrecimento. É o que se conclui das cartas escritas por Perret-Gentil ao presidente da província do Paraná, Zacarias de Góes e Vasconcelos, na qual é possível também perceber a dependência que a Colônia possuía com a cidade de Paranaguá:

"Até uma falta seguida de mantimentos sofriam e ainda sofrem os moradores da terra, o que me obriga ainda por alguns meses recorrer a Paranaguá para sustentar não só os colonos, como também muita desta gente que, sempre ocupada na pescaria, descuidava das plantações. Os colonos ocupam-se da cultura do café, da cana, do arroz, da mandioca, do milho, dos feijões, legumes e algum fumo para o gasto. Existem cerca de 30.000 pés de café plantados e este ano vai se dar maior desenvolvimento a toda cultura, tanto da parte dos colonos como da dos brasileiros, entrando com estes últimos em sociedade, como já se praticava em 1853, fornecendo-lhes os meios de trabalhar na terra e seguir uma cultura regular, o que dará resultados vantajosos, desviando-se da pescaria, que deixa a maior parte na miséria, e fazendo deste bairro um lugar de produção (PERRET-GENTIL apud LOPES, 2009, p.116-7).

Interessante notar que a Colônia representava um amplo território, que se constituía em um mesmo espaço de trocas e sociabilidades. Em carta de 1886, William Michaud escreve à sua irmã:

Superaguy, 20 de fevereiro 1886, Cara irmã [Nancy]
[...] Superaguy é uma região e não uma povoação ou aldeia, cada um habita sobre o seu terreno, deveria antes dizer que Superaguy é uma aldeia de duas milhas de comprimento (LICHTSTEINER, 2008, p.55 apud COELHO, 2014, p.41)

Ressalta-se também que a abertura do canal do Varadouro (que ligaria o rio Varadouro ao rio Ararapira, abrindo passagem entre o litoral de São Paulo e Paraná), iniciou-se no ano de 1844, demonstrando-se assim que o trânsito entre esta região se dava de forma intensa, sendo, inclusive, comum a prática de "varar a canoa" para se atravessar a pequena faixa territorial que dividia a Baía de Paranaguá e Cananéia. Lopes inclusive cita que havia, à época, não só um caminho

por terra mantido pelo governo, mas também um serviço de "baldeação" entre uma baía e outra:

Havia um caminho por terra que ligava as duas baías, que era conservado pelo governo. Os usuários ou viajantes que não possuíam embarcação desembarcavam em uma das extremidades e iam a pé até a outra, onde pegavam novo veículo, fazendo baldeação. Aos que queriam utilizar suas próprias embarcações nas duas extremidades do canal, as mesmas eram arrastadas, provavelmente sobre roletes de madeira (LOPES, 2009, p. 183).

Com base nestas informações Karina da Silva Coelho percebe que o atual trânsito e relações existentes hoje entre as diversas vilas da região, já se configurava no tempo da Colônia. A autora identifica na memória das famílias com quem pesquisou referências a este tempo como sendo o "tempo de primeiro" e, a partir do olhar desses interlocutores, a autora consegue afastar o discurso de isolamento que tentou fazer-se sobre estas populações, identificando, inclusive a "andança" com uma características destas pessoas⁵⁸.

A Colônia Superagui entrou em decadência no final do século XIX, como nos mostra o censo feito por William Michaud. No ano de 1900 Superagui possuía uma população de 1480 pessoas, 20 anos depois, no ano de 1920 apontava-se uma população de 125 pessoas. Apesar disto, como mostra Karina da Silva Coelho, a memória da Colônia permanece até hoje nos moradores do Parque Nacional do Superagui. Como nos diz um interlocutor da autora:

No início de tudo, quando esses estrangeiros chegaram aqui, eles eram donos dos lugares e faziam os moradores trabalharem para eles em troca de apetrechos de pesca e às vezes até comida. Pinheiros, por exemplo, tinha um dono. A muralha que tem lá até hoje é da antiga casa dele, inclusive foi ele quem começou o secos e molhados lá, que foi passando entre os que ali moravam até chegar no meu pai. (COELHO, 2014, p. 43)

Deste modo costuma-se caracterizar algumas fases distintas da ocupação humana nesta região do litoral norte do Paraná: a luso-indígena, as fazendas agropecuárias dos Jesuítas e a colonização suíça. Após este período fixou-se na região, em 1954, a Companhia Agropastoril Litorânea do Paraná, a qual pretendia "preparar" a Ilha do Superagui para a construção de empreendimentos imobiliários. A tática da Companhia baseou-se na criação e soltura de búfalos, a fim de

⁵⁸ Antônio Carlos Diegues, assim como outros autores, também aponta a migração como uma constante entre as populações caiçaras.

amedrontar e expulsar os moradores de seus territórios, os quais resistiram à Companhia. A Agropastoril fixou-se no litoral de 1954 e 1985, e sua memória é ainda muito vívida entre os moradores do Parque Nacional do Superagui, sendo a presença dos búfalos fato gerador de muitos casos e histórias fantásticas e míticas entre eles, sendo a capacidade que tal animal tem de nadar em mar aberto sempre realçada, e admirada⁵⁹.

A presença da Agropastoril, e dos búfalos, causou um grande desgaste ambiental na região⁶⁰, fortalecendo o discurso ambientalista pela necessidade da instituição do Parque. Nos anos seguintes os moradores assistiram à "chegada do IBAMA", ou seja, a criação de diversas unidades de conservação, sem qualquer possibilidade de participação ou diálogo.

2.2.1.2 O "entrave à conservação": as UC's e as populações caiçaras

As Unidades de Conservação passaram a surgir na região a partir da década de 80. Frutos de uma política do governo ditatorial e de um super endividamento externo brasileiro (junto a instituições, como o Banco Mundial, que incluíam cláusulas de conservação ambiental em seus contratos), a criação destas Unidades se deu de maneira unilateral e desrespeitando as populações que já habitavam o litoral paranaense (DIEGUES, 1998). Para além disso, tal processo foi permeado pela noção importada (e incompatível com a realidade social brasileira) de "wilderness", isto é, da existência de uma "natureza intocada" que precisa ser protegida da ação humana (Idem). Tal noção parte de uma divisão radical entre o humano e a natureza, sendo que a vida daquele por si só seria incompatível com a preservação desta, derrotista, tal noção surge nos Estados Unidos da América frente ao enorme processo de industrialização e ao avançado grau de degradação ambiental que o país apresenta. Sendo assim, por diversos motivos (principalmente estéticos), seria necessário resguardar-se "ilhas" de preservação que representassem a América antes dos "humanos", e que servissem a esses mesmos

⁵⁹ Não sei se os búfalos possuem de fato capacidade de nadar longas distâncias em mar aberto, porém, nos discursos dessas populações eles o fazem (faziam), sendo capazes inclusive de transitar entre as diversas ilhas.

⁶⁰ Um longa área de restinga e mangues na Praia Deserta, na Ilha do Superagui, foi intensivamente degradada com a abertura de pastos para os búfalos e, ainda hoje, como se percebe de relatórios e imagens feitos pela administração do Parque, não se encontra restaurada.

humanos como local de descanso e contemplação de paisagens próximas ao Éden perdido.

A importação desse modelo, conhecido como Yellowstone (em decorrência do primeiro parque criado nos E.U.A.), se mostrou extremamente inadequada à realidade brasileira. Em primeiro lugar o país não possui o mesmo grau de industrialização, e nem teve em sua história uma regularização fundiária capaz de resolver os conflitos por terra, motivos pelos quais muitas populações, ainda hoje, vivem (irregularmente) e sobrevivem direta (e indiretamente) dos recursos presentes em áreas protegidas. Em segundo, uma noção inadequada de fiscalização (feita em sua maioria, e cada vez mais, por militares) e o constante cenário de crise econômica (e a conseqüente falta de recursos) impedem que tais Unidades sejam devidamente gerenciadas, dificultando-se o objetivo destas. Tais dificuldades, inclusive, são alegadas nas recentes concessões de Unidades de Conservação (principalmente Parques Nacionais) à iniciativa privada, a qual enxerga nessas uma boa oportunidade de lucros através da exploração de atividades de lazer, turismo e pesquisa, e para a qual a presença destas populações se torna um empecilho⁶¹. Como bem apontou Carlos Frederico Marés de Souza Filho, em "Terra mercadoria, terra vazia: povos, natureza e patrimônio cultural" (2015), a presença de populações tradicionais e povos indígenas em seus territórios obsta o objetivo liberal de mercantilização da terra.

Apesar (e por conta) desse cenário, as décadas de 80 e 90 em Guaraqueçaba ficaram conhecidas como os "anos verdes", período marcado pela chegada de agentes externos interessados na conservação da natureza (ONGs e fundações privadas) e pela criação das Unidades de Conservação. Só na década de 80 foram criadas quatro Unidades na região, como lista Karina da Silva Coelho:

a primeira foi a Estação Ecológica (ESEC) de Guaraqueçaba, criada em 1982; em 1985 foram criadas a Área de Proteção Ambiental (APA) de Guaraqueçaba, e a Área de Relevante Interesse Ecológico (ARIE) das Ilhas de Pinheiros e Pinheirinho, e em 1989 é criado o Parque Nacional do Superagui. (COELHO, 2014, p.45)

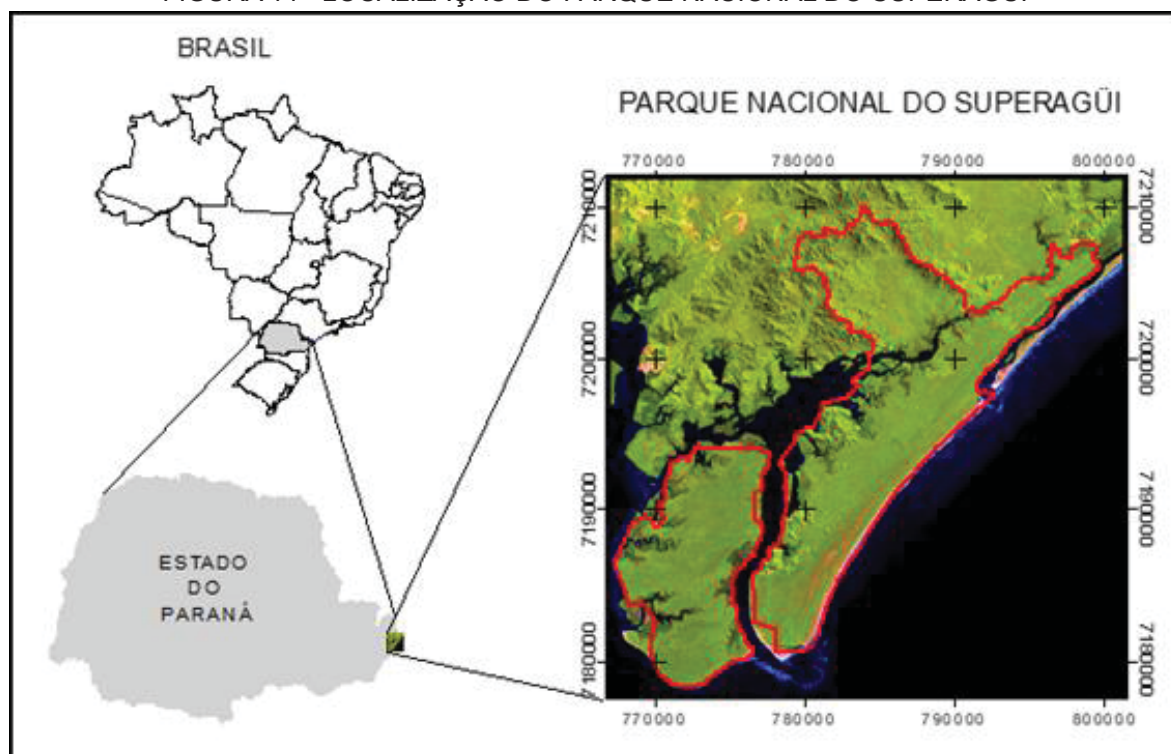
Já na década de 90 se dá o início da criação de Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPN). É o caso das RPPN's Fazenda Figueira e Salto Morato,

⁶¹ Tal empecilho, porém, não é total. No ano de 2016 o Governador de São Paulo, Geraldo Alckmim, concedeu à iniciativa privada diversos parques e reservas do Estado, muitos deles territórios de quilombolas e comunidades caiçaras (como a Ilha do Cardoso).

criadas em 1994 e de propriedade da Fundação Boticário, e da RPPN Sebuí, criada em 1999 e de propriedade de Gaia Operadora de Ecoturismo S/C Ltda. Ainda, em 1991, Guaraqueçaba é declarada Reserva da Biosfera pela UNESCO, e no ano de 1997 o Parque Nacional do Superagui é ampliado e passa a anexar as vilas de Saco do Morro, Barbados, Vila Fátima, Canudal, Barra do Ararapira, Caçadas, Abacateiro e a pequena Ilha de Pinheiros (COELHO, 2014). Por último, são criados a RPPN Serra do Itaqui, em 2007, de propriedade da Sociedade de Pesquisa em Vida Selvagem e Educação Ambiental (SPVS), e a Reserva Biológica (REBIO) Bom Jesus, em 2012.

A seguir apresenta-se dois mapas do Parque Nacional do Superagui, o qual relaciona-se cotidianamente com os devotos do Divino Espírito Santo. O primeiro mapa localiza o parque em relação ao Brasil e ao Estado do Paraná, e já no segundo é possível perceber com maior nitidez os limites do parque, assim como as comunidades que se encontram no seu interior e as que estão no seu entorno. Apresenta-se também o mapa demonstrativo do trajeto da Folia no ano de 2018, apontando as comunidades e o número de casas visitadas.

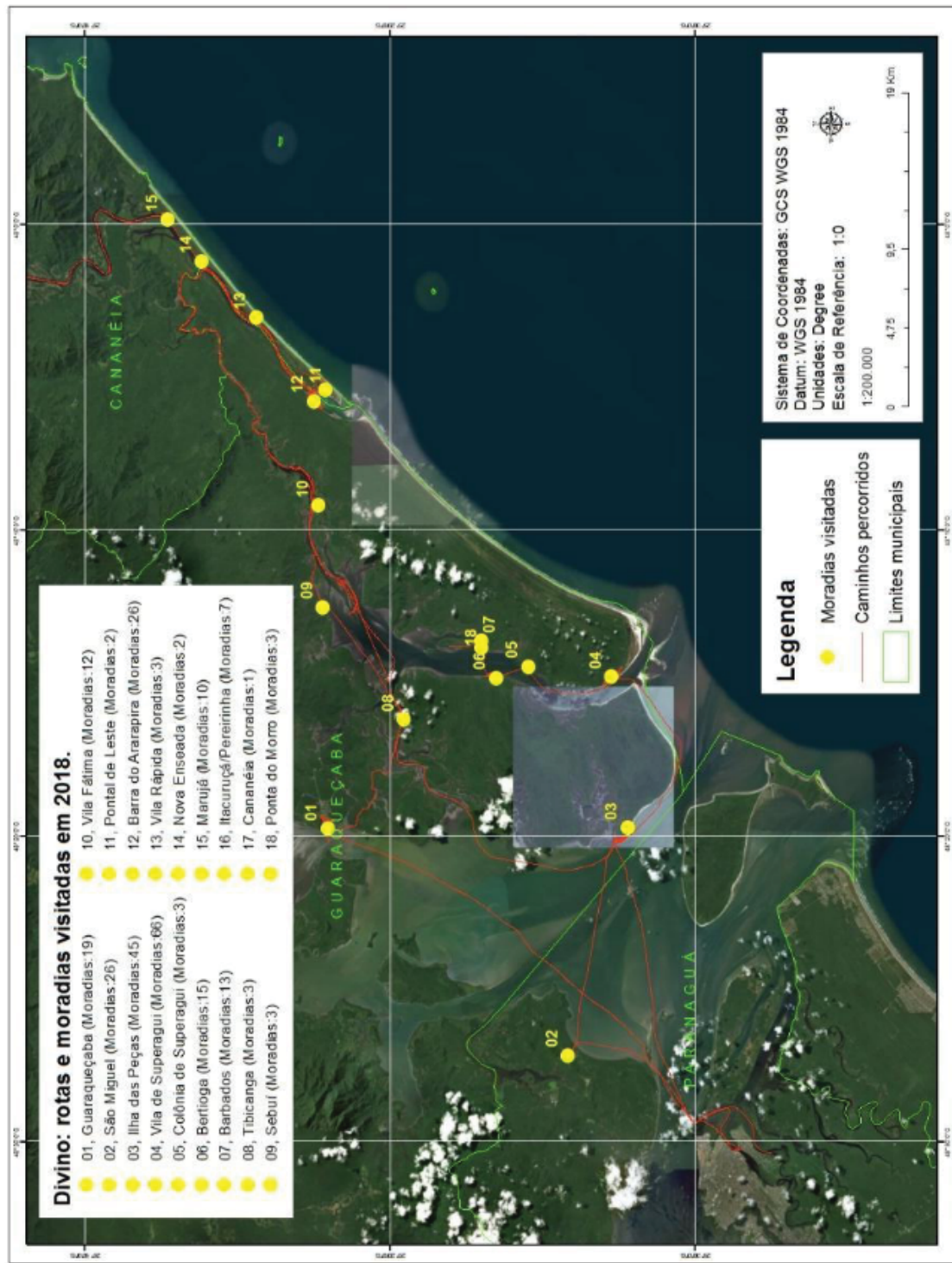
FIGURA 14 - LOCALIZAÇÃO DO PARQUE NACIONAL DO SUPERAGUI



FONTE: ICMBIO (disponível em:

<https://www.icmbio.gov.br/porta1/visitacao1/unidades-abertas-a-visitacao/209-parque-nacional-do-superagui>)

FIGURA 16 - ROTA DA FOLIA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO NO ANO DE 2018 (FIGURA JÁ APRESENTADA)



FONTE: RAUPI (2018)

Como já se disse, 98% de todo o território do município de Guaraqueçaba é composto por Unidades de Conservação que, em sua maioria, não permitem a presença de seres humanos. Obviamente tal fato gerou inúmeros conflitos, criminalizando o modo de vida das populações caiçaras que ali viviam, retirando qualquer meio de sobrevivência destes. Como se demonstrou na seção anterior, muito longe da noção de "wilderness", a ocupação humana no litoral norte do Paraná é antiga (remontando para antes da colonização portuguesa) e passou por vários e distintos processos e formas de utilização dos recursos naturais, sendo que, em determinados momentos, esta mesma ocupação foi a responsável pela preservação do meio ambiente, veja-se o caso, por exemplo, da resistência das populações caiçaras aos búfalos e ao projeto da Companhia Agropastoril Litorânea do Paraná⁶².

Longe de se querer traçar uma natureza conservacionista⁶³ às populações caiçaras, é preciso compreender que a falta de diálogo e participação desta população na criação das Unidades de Conservação trouxeram resultados drásticos, tanto socialmente (seja pela expulsão de grandes contingentes destas populações para o município de Paranaguá - e outros - seja pelo empobrecimento dos que ali permaneceram), quanto ambientalmente. Ao colocar as instituições ambientais (ICMBio, IAP, IBAMA, Força Verde) e seus projetos como inimigas destas populações, afasta-se as de tais projetos, favorecendo uma visão das Unidades como "corpos estranhos ao tecido da paisagem regional" (VERSOLATO e GOMES, 2016, p.90), o que gera resistência, criando até mesmo aversão de muitos caiçaras à termos como "conservação", "ecologia" e "ambientalismo"; fato que dificulta a própria administração das Unidades.

Certa vez, na Vila de Bertioiga (localizada no entorno do Parque Nacional do Superagui), eu conversava com um interlocutor, dono da pousada local, sobre a re-implementação de certos cercos na Baía dos Pinheiros⁶⁴, estávamos de frente

⁶² Outros exemplos da importância da resistência de povos tradicionais, e seu caráter (até mesmo não-intencional) conservacionista à empreendimentos de desenvolvimento regional predatório é percebido por todo o país. É o caso por exemplo dos caiçaras da Juréia, que dão início à sua luta pelo território resistindo à criação, pelo governo militar, de uma usina nuclear na região e que hoje lutam contra as Unidades de Conservação. É também o caso dos famosos empates dos seringueiros na década de 80, ação que deu início até mesmo à discussão de Povos Tradicionais.

⁶³ O conservacionismo se dá em razão da exclusão e oposição destas populações às iniciativas predatórias de desenvolvimento.

⁶⁴ Os cercos (que foram proibidos com a implementação do parque) eram uma demanda histórica dos pescadores e do MOPEAR (Movimento dos Pescadores Artesanais do Paraná). Prática considerada tradicional (praticada pelos indígenas da região), os cercos são colocados em áreas específicas, e possuem dominialidade familiar, sustentando hoje 23 famílias das comunidades de Superagui, Saco do Morro, Bertioiga, Barbados, Tibicanga e Sebuí. Fato "interessante" é que durante a pandemia de

para um cerco recém instalado e, em clima de comemoração, falávamos mal da administração do parque ao que, ao final da conversa, meu interlocutor diz: "Mas sabe que no fim o Parque é bom também, a Guadalupe⁶⁵ foi boa pra gente, se não fosse a Guadalupe o caiçara destruíra tudo isso que tem aí". Além das ambiguidades que o discurso de meu interlocutor apresenta, trago-o aqui para afastar exatamente esta "natureza conservacionista" que pode-se pretender imputar ao caiçara, compreendendo que o conservacionismo surge hoje a partir da possibilidade de diálogo e da necessidade de negociação com os órgãos ambientais, assim como com a inclusão desta população na elaboração das políticas a serem aplicadas - como bem demonstra a vitória do MOPEAR na questão dos cercos⁶⁶. O problema, de certo modo, não está na implementação das Unidades de Conservação, mas na prática anti-democrática pelo qual ela se deu e que, mais um vez, repetiu e reforçou a invisibilidade destas populações perante as políticas públicas, colocando-as como um empecilho às políticas ambientais.

O fato é que as Unidades de Conservação foram implementadas, e com isso as populações caiçaras tiveram substancialmente sua vida modificada. Percebe-se esta mudança, por exemplo, na fala do violeiro Umberto Soares, nascido em Serra Negra, em 1940, à equipe que realizou o dossiê do fandango caiçara:

"Agora ainda ficou mais difícil por causa das mudanças de governo... De leis ambientais. Quem tem área é que pode trabalhar nela ainda, quem não tem área é difícil. Porque a maior parte de gente que tinha sua área de terra, não tinha documentação, era só posse. (...) Às vezes a pessoa diz que não pode plantar porque o IBAMA não deixa, o IAP (Instituto Ambiental do Paraná) não deixa, não sei quem não deixa. Aí às vezes se diz, não é assim "não deixa", se você tem uma área, terra que pode trabalhar...(...) Então o povo vive abandonado, vive sozinho". (CABURÉ, 2011, p. 84)

Tal processo se encontra presente também em letras de modas de fandango como é o caso da Moda do Pescador Artesanal e da Moda da Força Verde, escrita

coronavírus as tainhas apanhadas nos cercos passaram a ser vendidas por compras pré-agendadas através da rede social dos "Cerqueiros de Guaraqueçaba".

⁶⁵ ex-chefe do Parque Nacional do Superagui.

⁶⁶ Necessário dizer que, anos antes, os caiçaras da Ilha do Cardoso (SP) também conquistaram o direito de reaverem seus cercos.

pelo mestre de fandango (e mestre da Folia) Aorélio Domingues da Ilha dos Valadares, transcrita abaixo:

"Coitado do pescador/ Que precisa de pescar/ Atrás da nota de cem/ Pro pão não deixar faltar/ A turma da força verde/ Estão saindo pro mar
 A turma da força verde/ Se dizem de autoridade/ Chegando na embarcação/
 Eles multam de verdade/ Se a malha não der certo/ Eles mandam pra cidade
 Eles vem de voadeira/ E prendem nosso pescado/ Depois vão com a família/
 Almoçar lá no mercado/ Depois comem com cerveja/ O peixe que foi pescado
 Eles prendem malha cinco/ E prendem meu gerival/ Não deixam mais dar um cerco/
 Não deixam cortar um pau/ Liberam a pesca lá fora/ Dizendo que não faz mal
 Companheiro Chico Mendes/ Revira no seu caixão/ Vendo o que o ICMBio/
 Tá fazendo com o povão/ Usando seu nome ilustre/ Pra acabar com a tradição
 Coitado do Chico Mendes/ Que está lá no cemitério/ Tá vendo a razão do povo/
 De gente que fala sério/ Vê o caiçara sofrendo/ Com a turma do ministério
 Nem mesmo o meu fandango/ Eu posso mais tocar/ Pra viola de fandango/
 Caxeta não retirar/ Os fabriqueiros desistiram/ De tanta multa levar
 Vamos dar por despedida/ Bem na beirinha da Praia/ Antes que o IBAMA venha/
 Proíba tomar Cataia/ Só falta eles proibirem/ De ter um rabo de saia"

Destas duas exposições é possível perceber não só as dificuldades que as Unidades geram para as populações caiçaras, mas também o antagonismo criado entre estes e a legislação e fiscalização ambiental, assim como a sensação de abandono que muitos sentem. Tais impactos e conflitos já foram estudados; em sua dissertação Guadalupe Vivekananda (2001) chega a afirmar que a criação das Unidades de Conservação não afetaram a vida destas populações caiçaras, entretanto Karina da Silva Coelho (2014) percebe "a Chegada do IBAMA", como um marco na vida dessas pessoas, e Ronaldo Tinoco Miguez (2017) em sua dissertação analisa como essa "chegada" altera até mesmo o fazer musical desta população, também Juliane Bazzo (2010) e Ana Paulo Rainho (2015) analisam profundamente esta questão.

Nos interessa aqui saber que a proibição às práticas (até mesmo de subsistência) destas populações, incentivou o êxodo de suas vilas e "sítios" em busca de melhores condições e oportunidades. Desta forma tais pessoas encontraram na Ilha dos Valadares⁶⁷ um novo modo de "ser" (ou "continuar sendo") caiçara.

⁶⁷ E também em alguns outros bairros da cidade de Paranaguá.

2.3 A Ilha dos Valadares: dinâmicas entre "o sítio e a cidade"

A Ilha dos Valadares é considerada um bairro da cidade de Paranaguá, e possui área de 2,8 km², limitando-se ao norte com a baía de Paranaguá, ao sul com o canal do Cidrão, a leste com o rio dos Correias e a oeste com o rio Itiberê. Situada a somente 400m do centro da cidade, a Ilha é ligada ao município por uma passarela construída no ano de 1991 e alargada em 1994. Ainda hoje, em veículos de imprensa e panfletos turísticos encontram-se descrições afirmando ser a ilha habitada exclusivamente por pescadores artesanais, que dedicam-se também à tradição do fandango caiçara e ao artesanato. Apesar de não ser totalmente verdadeira tal afirmação, a Ilha é hoje ponto de convergência de diversas "linhagens fandanguieras" (MARTINS, 2006), e também de várias pessoas oriundas das vilas, ilhas e sítios da região, motivo pelo qual é considerada um reduto da cultura caiçara, sendo propagandeada turisticamente desta forma.

FIGURA 17: VISTA DE PARANAGUÁ (COM A SERRA DO MAR AO FUNDO) A PARTIR DA ILHA DOS VALADARES, É POSSÍVEL NOTAR NA IMAGEM O INTENSO FLUXO DE TRANSEUNTES.



FONTE: Ivanovick (2019)

A Ilha é hoje o maior bairro da cidade (em termos populacionais), mas as informações sobre sua demografia não são nem um pouco precisas. O último censo realizado pelo IBGE constatou uma população de 22 mil habitantes, mas é possível encontrar informações (tanto de jornais quanto da própria população local) estimando a população total em 35 mil pessoas. Uma explicação para tal fato, como nos mostra Patrícia Martins (2006), é a grande mobilidade que tal população apresenta, não necessariamente fixando-se em uma única habitação na Ilha, ou fora dela. Ressalta-se também que a Ilha se encontra em processo de "municipalização", uma vez que até pouco tempo toda ela era pertencente ao patrimônio da União, motivo pelo qual os moradores da Ilha se encontram em situação "irregular", dificultando a obtenção de dados estatísticos.

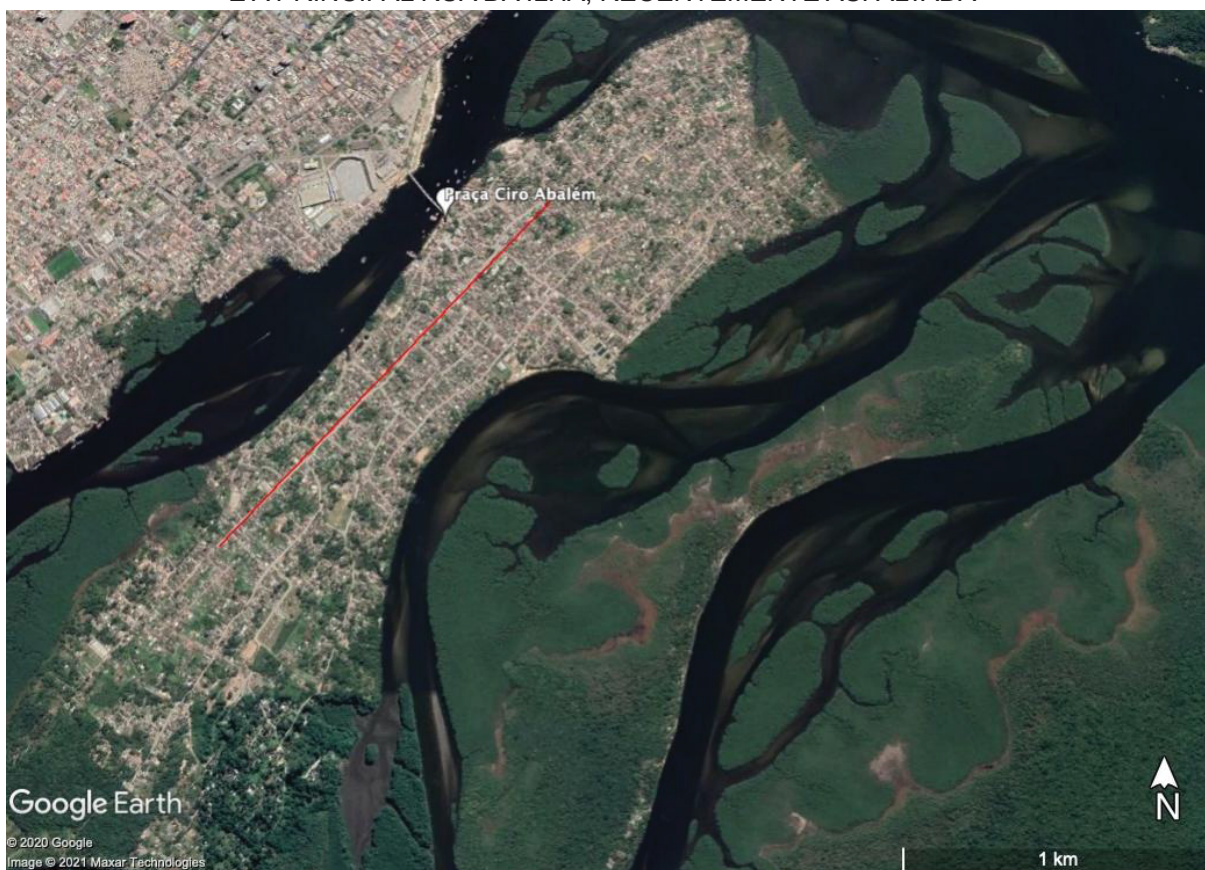
Na cabeceira da ponte (como é chamada o fim/começo da passarela) encontra-se a praça Ciro Abalém, porta de entrada da Ilha para aqueles que vêm a pé, de bicicleta ou em motos. Nesta praça se encontra a Igreja Nossa Senhora dos Navegantes, algumas lanchonetes, vendas de legumes, um mercado de peixe, e outros comércios em geral (como farmácia, mini-mercados, etc...). A praça é ponto de encontro de jovens, adultos e idosos, os quais costumam se reunir ali em qualquer hora do dia, um fato que chama atenção de visitantes à Ilha dos Valadares é a grande quantidade de pessoas, tráfegos e fluxos. Na rua, carros compartilham espaço com pedestres, bicicletas, motos, cachorros e cavalos, num intenso e orgânico movimento (quase não há sinalização de trânsito, e semáforos são inexistentes, talvez até mesmo desnecessários).

Nas minhas primeiras idas à Ilha eu ficava surpreso com a quantidade de pessoas e movimento que ali existia, sendo intenso até mesmo em altas horas da noite. A Ilha conta com uma rua principal, recém asfaltada, a qual dá acesso às vielas e caminhos que percorrem capilarmente toda a extensão da Ilha, como nos diz Poro (alferes da Folia), os muros são "novidades", uma vez que até pouco tempo atrás as casas e terrenos eram cercados com cerca viva de "sapateira" (*Hibiscus moscheutos*). Em Valadares se encontram farmácias, academias, mercados, bares e comércios diversos, dois módulos policiais, apenas uma escola estadual e três municipais, uma associação de moradores e um posto de saúde. É perceptível também o grande número e a intensa diversidade de templos e igrejas religiosas existentes na Ilha. Apesar de não contar com uma estrutura pública de lazer e cultura, a Ilha conta com uma Escola de Samba (a União da Ilha), três campos de

futebol, o mar de lá (uma espécie de praia muito frequentada nos dias quentes), a Casa do Fandango Mestre Eugênio e o Clube Mangue Seco, assim como atuam na Ilha cinco grupos de Fandango Caiçara, além do Grupo de Boi de Mamão e a Folia do Divino Espírito Santo, elementos estes que ressaltam a identidade da Ilha dos Valadares como um local da cultura e da população caiçara.

Além do asfalto, recentemente a Ilha recebeu cabeamento de fibra óptica para acesso à internet, e vem recebendo uma rede de esgoto, tendo sido construída uma estação de tratamento às margens do Rio Itiberê.

FIGURA 18: VISTA AÉREA DA ILHA DOS VALADARES, EM DESTAQUE A PRAÇA CIRO ABALÉM E A PRINCIPAL RUA DA ILHA, RECENTEMENTE ASFALTADA



FONTE: Google Earth (acessado em 25 de janeiro de 2021)

Dada a forma desordenada pelo qual se deu seu crescimento, a Ilha apresenta problemas estruturais e sociais característicos das periferias brasileiras, tais como alto índice de evasão escolar, alta taxa de criminalidade, escassa coleta de lixo e precariedade nos serviços públicos de uma maneira geral.

Até a década de 70 a Ilha era habitada por poucas famílias, em sua maioria de pescadores e sítiantes, mas passou por um *boom* demográfico a partir dos anos

80. A criação das Unidades de Conservação em Guaraqueçaba, que dificultavam as condições de vida nos sítios⁶⁸, e a ampliação do Porto de Paranaguá, que estimulava uma possível criação de empregos, tornou a Ilha dos Valadares um local atrativo para as populações que buscavam melhores condições de vida. Na Ilha estas pessoas encontravam, além da proximidade com a cidade e o porto, condições ambientais semelhantes a de sua antiga morada, e que preservavam então características análogas aos sítios.

Tal condição, como bem aponta Patrícia Martins, criou uma liminaridade, um espaço de mediação entre o sítio, a Ilha e a cidade. A autora percebeu durante a realização de seu trabalho de campo que muitas pessoas apesar de habitarem em Valadares e fazerem bicos na cidade, não deixam de passar temporadas (por vezes longas) nos sítios, dessa forma gera-se um trânsito intenso e uma dinâmica própria interconectando sítio-Ilha-cidade.

Do mesmo modo que morar na ilha não exclui ou distancia essas pessoas dos seus antigos sítios, o estar nos sítios ou nas cidades não faz com que estas pessoas se distanciem de Valadares." (MARTINS, 2006, p.60)

Tal posição liminar cria tensões para esses moradores; se por um lado há um ideal de sítio, local da solidariedade familiar e vicinal, das relações de amizade e liberdade, há também o espaço da cidade, compreendido como o ambiente do trabalho, com uma maior institucionalização e rigidez das relações sociais. Nessa mediação a Ilha dos Valadares já não é o "ideal" de sítio, e busca-se um certo grau de urbanização (uma aproximação com a cidade), tentando não se afastar do sítio "real" (MARTINS, 2006).

Junto com a posição de mediação que a Ilha ocupa, cria-se também um "ideal de caiçara", pautado na mestiçagem que acompanha a população que ali reside. Ao se chegar na Ilha, na *cabeceira da ponte*, uma das primeiras coisas que se consegue observar é a estátua de um violeiro, acompanhado de um indígena e um pescador (e separados entre si pelo que parece ser velas de canoa), os três

⁶⁸ "Sítio" é uma expressão utilizada por estas populações para se referirem às pequenas propriedades rurais litorâneas, de ocupação familiar, que se encontram ao longo das ilhas e regiões continentais, entre o "mato" e o mar. A formação de tais sítios se deu, como explica Patrícia Martins (2006), a partir dos períodos de decadência e encolhimento da atividade agrícola e econômica na região. Afirma-se que "as regiões litorâneas, dadas suas características físicas e climáticas, pouco aptas para o desenvolvimento intensivo de atividades agrícolas, ficaram à margem do dinamismo que vinha marcando a economia paranaense." (MARTINS, 2006, p. 36).

parecem apontar para essa "origem" da população que ali reside⁶⁹, ao mesmo tempo que observam a cidade do outro lado do rio.

A possibilidade que a Ilha oferece de manter as práticas do sítio parece ser um dos fatores pelos quais as populações caiçaras a buscam como moradia. Porém, para além desta possibilidade, nota-se a importância que o parentesco tem para estas pessoas e seu papel na configuração de Valadares. Como já afirmado anteriormente, e bem apontado por Juliane Bazzo (2010) e Karina da Silva Coelho (2014), às noções territoriais das populações caiçaras parecem estar associadas ao plano do parentesco. Desta forma as ilhas, vilas e sítios da região formam uma grande rede de parentesco que favorece tanto a circulação de pessoas (parentes) quanto de lembranças, histórias e "causos", formando uma sociabilidade comum. Neste plano, a Ilha de Valadares parece apontar como um espaço dentro desse amplo território de relações caiçaras. Como percebe mais uma vez Patrícia Martins, o parentesco (a presença de parentes na Ilha dos Valadares) parece ser um motivo fundamental para a mudança destas pessoas para ali. Como afirma a autora:

"Saindo de seus sítios, famílias e indivíduos estariam transitando por espaços referenciados pela existência de parentes e afins, vizinhos e compadres. Seria este o caso paradigmático da ilha dos Valadares, onde a todo momento novos moradores chegam em busca da proximidade de seus parentes e de sua antiga rede de vizinhança." (MARTINS, 2006, p.53)

Desta forma a mudança para Valadares é, acima de tudo, a possibilidade de reencontrar parentes, amigos, compadres e vizinhos, motivo pelo qual se enxerga uma continuidade entre a vida no sítio e a vida na Ilha. É comum perceber as relações de parentesco no dia-a-dia da Ilha, pessoas costumam referenciar-se as outras através de tais relações (o que pode gerar até mesmo piadas que brincam com as longas linhas de parentesco) sendo comum expressões como "aqui na Ilha todo mundo é primo" ou a utilização de sobrenomes para se marcar posição (o que ocorre com certa particularidade na prática do fandango). Além disso, em campo percebo que muitas das pessoas com quem interajo mantêm sítios nas localidades de onde vieram (Serra Negra e Ilha Rasa, por exemplo) os quais podem ou não ainda ter parentes morando permanentemente, e que costumam ser usados para uma pequena prática extrativista. Percebo existir também uma relação dos mais

⁶⁹ Esta mesma representação é perpassada por tensionamentos e conflitos. Fiquei sabendo, por exemplo, que uma outra estátua representando um indígena, que existia na praça, foi derrubada por alguns moradores da Ilha que não se identificavam com ela.

jovens (já nascidos em Valadares ou Paranaguá) com os sítios de seus pais e familiares, os quais não o utilizam necessariamente para o trabalho, mas podem o utilizar como espaços de lazer familiar e descanso em seus momentos de folga do trabalho na cidade, alimentando esta relação sítio-Ilha-cidade pautada no parentesco.

Assim, se a Ilha (e o seu ambiente) garante a manutenção de certas práticas do sítio (assim como a proximidade com a cidade), ela também oferece a oportunidade de reproduzir as relações de parentesco e vizinhança próprias daquele, oportunidade que parece ser fundamental para estas pessoas. Enxergando a tradição como um processo, como pretende Tim Ingold e Terhi Kurttila (2019), de desenvolvimento de práticas por se habitar um determinado ambiente "estruturado pela presença e atividades de seus predecessores" (INGOLD e KURTTILA, 2019), é possível perceber como essa rede de parentesco reproduzida na Ilha dos Valadares possibilita a percepção de continuidade da "vida tradicional" no sítio. Se, por um lado, grande parte da população da Ilha hoje já não sobrevive exclusivamente da pesca ou do roçado (apesar de poder praticá-lo, até mesmo como lazer⁷⁰), o ambiente da Ilha dos Valadares, compreendendo não só a "natureza", mas todas as relações e interações existentes (seja entre humanos, e desses com os demais, incluindo-se aqui as relações humanos-dispositivos móveis, proporcionadas pelo acesso à rede de telefonia móvel e à internet via fibra óptica) fornece meios para a população caiçara desenvolver novas práticas contínuas à vida no sítio (considerada, de certa forma, o modo de vida "ideal" para a população caiçara), mantendo o que se costuma chamar de "tradição".

"O ponto crucial aqui é que, concebida como um processo, a tradição pode ser contínua sem adquirir uma forma fixa. Não há uma oposição no CTL [conhecimento tradicional local] entre continuidade e mudança. A mudança é simplesmente o que observamos se selecionamos, de um processo contínuo, certo número de pontos fixos, separados no tempo histórico." (INGOLD e KURTTILA, 2019, p.178)

Pode-se afirmar então que a Ilha dos Valadares, integrando um amplo território de ligações e trânsitos pautados no parentesco e apresentando um ambiente capaz de reproduzir práticas e relações, é o local em que as populações caiçaras encontraram uma maneira de "reorganizar" seu modo de vida, próximo da

⁷⁰ É comum, por exemplo, a prática da pesca após o expediente de trabalho.

cidade, buscando um grau de urbanidade sem, contudo, perder a proximidade com o sítio, e tudo o que ele representa. Aqui, parece ressoar as afirmações de Marshall Sahlins, para o qual as mudanças culturais, mesmo que resultantes de pressões externas, serão sempre "orquestradas de modo nativo" (SAHLINS, 1997). De certo modo, a Ilha oferece a estas populações a oportunidade da mudança contínua da tradição, associada agora a um certo grau de urbanidade e conectada não mais somente pelo transporte marítimo, mas também por sistemas e redes de telecomunicação que amplificam digitalmente os trânsitos e as relações sítio-Ilha-cidade.

2.3.1 A Folia neste cenário

"Não se repassava isso, tanto o fandango como a bandeira do divino, não se passava para os mais jovens, então, o nosso foco é aprender com os mais velhos, e tentar passar para os mais novos de uma forma que eles entendam isso. Não só como folclore, mas como uma coisa viva e que faz parte da gente aqui. Que a gente não pode deixar acabar entende? Se caminha junto, não tem como separar. A bandeira é religiosa, o fandango é profano. Mas não tem como separar isso, de todo jeito é uma festividade também. Já diz o nome, folia. Então a gente chega nas comunidades, e a nossa bandeira também é o fandango, **bandeira cultural de identidade, vai junto**, bandeira e fandango sempre. (Fala de Poro de Jesus, alferes da Folia, para o documentário "O Divino, o Popular e o Erudito", 2017, grifado pelo autor)

Neste cenário a Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares representa um importante fator de interconexão desta dinâmica apontada. Percorrendo quase a totalidade das comunidades dos antigos sítios (18 comunidades no total), a Folia reafirma ritualmente este território de parentesco e relações e conecta não apenas espaços, mas tempos compreendidos entre o passado, o presente e o futuro das populações caiçaras. A Folia carrega consigo a imagem do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade, e as acompanham (além dos Foliões e devotos) causos, histórias, memórias e notícias recentes de parentes, compadres, vizinhos e amigos. Desta forma a Folia aproxima as comunidades e os parentes que hoje residem em Valadares, intensificando, durante o tempo de passagem da Bandeira (na quebra do cotidiano que ela produz), laços sociais de comunhão e identificação⁷¹.

⁷¹ Como nos mostra Patrícia Martins (2018), não é comum que vizinhos entrem na casa um dos outros, sendo um fato que ocorre com certa naturalidade apenas durante a passagem da Bandeira.

Nesta dinâmica a Ilha dos Valadares parece ocupar uma centralidade simbólica, uma vez que "empresta" seu nome a Folia, sem no entanto ser percorrida pela mesma. A Folia, de certa forma, é da Ilha dos Valadares, os Foliões (e as Bandeira) residem (em sua maioria) em Valadares, e é na Ilha que se localiza a capela do Divino Espírito Santo, sendo esta considerada o núcleo organizacional da Folia. Entretanto seu trajeto se dá exclusivamente por entre as comunidades localizadas nas demais ilhas (e algumas regiões continentais) da Baía de Paranaguá e Guaraqueçaba⁷². Se, de certa forma, a população caiçara da Ilha dos Valadares procura manter seus laços com o sítio, nos parece que a Folia percorre este mesmo caminho em um sentido de mão dupla, mantendo também os laços das comunidades entre si, e com a Ilha dos Valadares. Se a população leva o "sítio" para a Ilha, a Folia parece levar a Ilha até as comunidades.

Tal característica mediadora da Ilha parece nos apontar para um ponto onde centro e liminaridade se confundem. Se a mesma ocupa um papel central na intermediação entre o âmbito do sítio e da cidade (estando à margem destes dois), ocupará também um papel liminar quando meus interlocutores se referem a seus locais de origem (o "centro do mato"), ou quando se referem simplesmente ao centro urbano da cidade de Paranaguá. Tais constatações vão ao encontro do argumento explorado no capítulo anterior, de que a Folia, ao sair deste espaço de intermediação e se dirigir ao centro do mundo dos devotos, promove o movimento de conexão e reintegração destes pólos, fortalecendo os laços sociais e identitários desta população.

2.4 Algumas conclusões

Este capítulo inicia como uma definição "clássica" de caiçara⁷³ que, apesar de poder ser útil para se pensar os habitantes das vilas localizadas nas Unidades de Conservação, não contempla a totalidade da população caiçara residente na Ilha dos Valadares. Motivo pelo qual tenta se compreender os habitantes da Ilha a partir das noções, de Tim Ingold e Terhi Kurttila (2019), de tradição como processo

⁷² Com exceção da Igreja de Nossa Senhora dos Navegantes, a qual a bandeira visita no domingo de páscoa, antes de sua saída, a Folia não percorre nenhum outro local no interior da Ilha. Apenas excepcionalmente (como, por exemplo, o adoecimento grave de algum devoto residente na Ilha, e a pedido deste ou de parentes) a Folia visita as residências localizadas na Ilha dos Valadares.

⁷³ Comunidades rurais e de pescadores que habitam o território demarcado pela faixa do litoral sul do Rio de Janeiro até o litoral Norte do Paraná

contínuo, afastando-se a ideia de tradição como práticas estáticas e duradouras e a figura "congelada" da população caiçara. Desse modo se compreende, tanto a tradição quanto a definição de caiçara, a partir da mudança contínua a que estão associadas novas condições ambientais de vida.

Como se afirmou, a Ilha dos Valadares está entrelaçada em uma ampla rede de parentesco que configura um território comum entre as populações caiçaras, fornecendo também meios para a reprodução desta rede através da dinâmica sítio-Ilha-cidade. Se os habitantes da Ilha (em sua maioria) já não sobrevivem exclusivamente da pesca e buscam novos graus de urbanidade e condições de vida, eles procuram também não se afastar dos sítios (seja material ou simbolicamente), pautando seus trânsitos e suas vidas na relações lá estabelecidas. A noção de caiçara na Ilha dos Valadares continua sendo importante, seja por motivos de auto-identificação a partir das relações familiares que se perpetuam ou de práticas tradicionais do tempo do sítio, seja também por motivos de articulação de pautas políticas e culturais frente ao avanço de mega-empreendimentos e do turismo que constituem-se, em algumas vezes, como ameaças a esta população, à sua mobilidade e suas redes de parentesco.

Soma-se a isso a intensificação dos trânsitos e fluxos, dados agora por meio das tecnologias digitais. Mensagens, áudios, fotos e vídeos percorrem instantaneamente um amplo espaço deste território de parentesco, gerando novos anseios, interesses e práticas ao "modo de vida caiçara".

A Ilha é local de confluência de grande parte desta população, sendo local de morada de maior parte do núcleo da Folia do Divino Espírito, sediando ainda a capela de tal Folia. Entretanto, a maior parte do trajeto da Folia se dá nas vilas e comunidades localizadas no interior e no entorno do Parque Nacional do Superagui, as quais possuem um modo de vida mais próximo ao que aqui chamamos de "sítio" do que da cidade (como é o caso de Valadares). Por conta disso, se tentamos compreender a aproximação da população caiçara com a cidade mediada através da Ilha, no próximo capítulo buscaremos compreender como a cidade, e a Ilha, se aproximam do estilo de vida das comunidades, amplificando-se os canais pelos quais essas populações navegam em suas "andanças" para próximo dos parentes.

CAPÍTULO 03 - "ELE VAI APARECER NA INTERNET"

"Nos últimos trinta anos a atividade humana mudou profundamente a sua natureza relacional, proxêmica, cognitiva: um número crescente de interações se deslocou da dimensão física, conjuntiva - na qual as trocas linguísticas são imprecisas e ambíguas (e portanto infinitamente interpretáveis), na qual a ação produtiva envolve energia física, os corpos se roçam e se tocam em um fluxo de conjunções - para a dimensão conectiva, na qual as operações linguísticas são mediadas pela máquina informática, portanto respondem a formatos digitais, a atividade produtiva é parcialmente mediada por automatismos e as pessoas interagem cada vez mais densamente sem que os seus corpos se encontrem." (BERARDI, 2020)

Neste capítulo analiso a inclusão das populações caiçaras, do litoral norte do Paraná, no mundo digital a partir da "chegada" (recente) da energia elétrica e da ampliação da cobertura de rede das operadoras celulares, assim como dos serviços de internet via rádio. Condições materiais estas que possibilitaram o acesso ao ambiente virtual, através da ampla utilização de dispositivos móveis e dos aplicativos de mensagens instantâneas (*Whatsapp*), e de redes sociais (*Facebook* e *Instagram*). Busca-se então analisar o uso que estas populações fazem de tais tecnologias da informação e da comunicação (as TIC's).

Este termo, tecnologias da informação e da comunicação, refere-se a toda e qualquer tecnologia que interfira ou faça a mediação entre a comunicação entre os seres, correspondem então a quaisquer formas de transmissão de informação. De forma específica, neste trabalho, estaremos nos referindo às tecnologias associadas ao uso de dispositivos móveis, como, por exemplo, os aparelhos celulares.

Já é considerado senso comum se afirmar que tais tecnologias revolucionaram, a partir da década de 90, não só as relações humanas, mas também a economia e a política global, com uma intensificação de fluxos informacionais que resultaram numa intensificação no fluxo de mercadorias e pessoas. O espaço interconectado da rede global (o ciberespaço), assim como a expansão cósmica de Hubble, expande-se exponencialmente sobre um domínio que até então era inexistente (WERTHEIM, 2001). Presenciamos então um processo inédito de criação de espaço.

Junto com este processo expansivo de espaço presenciamos um encolhimento do tempo. Sensivelmente o tempo parece "passar cada vez mais rápido", e é notório os esforços técnicos para se reduzir ao máximo possível qualquer resquício de tempo ocioso em nossa sociedade (percebemos desde a

legalização do trabalho intermitente, o qual torna as horas inativas em horas não-remuneradas, até o advento de aplicativos multiplataformas que praticamente eliminam qualquer possibilidade de inatividade, Uber e afins). Aliado a isso, a produção se esforça para que novidades surjam mais rápido do que a capacidade humana de sua assimilação.

Por conta deste cenário, é assustador a velocidade que a obsolescência toma em nossas vidas. Não só aparelhos e tecnologias se tornam obsoletos⁷⁴, mas qualquer consenso e conclusões acerca deles tornam-se igualmente ultrapassados, motivo pelo qual Jonathan Crary afirma que qualquer esforço para se pensar sobre as novas máquinas se tornará uma atividade inútil. Tal autor propõe então avaliar como "a experiência e a percepção estão sendo reconfiguradas pelos ritmos, velocidades e formas de consumo acelerado e intensificado" (CRARY, 2014, p. 48) sabendo que tais tecnologias não agem de maneira neutra e inerte nas relações interpessoais.

Deste modo considero, neste trabalho, que o uso do aparelho celular, apesar de essencial para as relações que aqui surgem, é transitório e possivelmente sua relevância seja de curta duração. Percebe-se tal aparelho como apenas mais um dispositivo móvel no intenso fluxo de mercadorias transitórias e descartáveis, que logo será substituído, o que se quer afirmar é que o foco deste capítulo não reside no aparelho celular em si, mas no uso que as populações caíçaras fazem deste, e nas experiências e percepções proporcionadas por tal uso, percebendo que tal aparelho será, muito provavelmente, em um futuro próximo, substituído por um novo dispositivo móvel.

Se tais tecnologias criam espaço de relações, é correto afirmar-se que criam também ambientes e territórios, e, como buscou-se afirmar no capítulo anterior, se identidades e práticas se desenvolvem a partir da habilidade de se habitar determinado ambiente, é certo também que "novas" identidades (ou pelo menos novas maneiras de se articular uma identidade) irão surgir ao se habitar esse ambiente ciberespacial. Porém, antes de analisarmos esse ambiente virtual, e as maneiras como as populações caíçaras se articulam para o habitar assim como a maneira pela qual a Folia buscou se reorganizar nesse ambiente, é necessário não

⁷⁴ E aos poucos vai se percebendo o surgimento (para além dos "excluídos digitais") de "humanos e comunidades obsoletas". Tal conceito abrange as pessoas que, apesar do acesso às novas tecnologias, não se adaptam e não acompanham a velocidade de suas novidades.

perdermos de vista (como querem muitos ciber utópicos) que, apesar de virtual, tal ambiente assenta-se em um meio físico que dá suporte tanto infraestrutural, quanto relacional, afirmando-se, de certa maneira, a relevância que a geo-localização de um "usuário" tem na experiência deste.

3.1 TIC's e as populações caiçaras: da placa solar ao 4G.

As tecnologias necessitam sempre estar conectadas às infraestruturas existentes, sendo assim elas estão também incorporadas tanto a um ambiente físico, quanto àquilo que o compõe: relações sociais, culturais e políticas. Isso nos aponta para o fato de que tais infraestruturas e tecnologias não são universais, diferenciando-se de um local para outro, estando sujeitas às forças políticas locais, interesses empresariais, e ao próprio ambiente.

A reivindicação por acesso a energia elétrica nas comunidades do litoral norte do Paraná é antiga, e é uma reivindicação que de certa maneira articulou e deu início aos primeiros movimentos coletivos na região. Karina da Silva Coelho (2014) explora, em sua dissertação, a relação existente entre a reivindicação pela energia elétrica e a luta política destas populações. Reivindicada pelos moradores desde a década de 90, a energia elétrica foi a responsável pela criação de algumas das Associações de Moradores na região que representam os interesses políticos, até hoje, destas populações. De certa forma o acesso a energia elétrica foi a primeira demanda que organizou politicamente os moradores, porém, apesar disto, muitas comunidades ainda hoje não contam com acesso regular à luz elétrica, dependendo de geradores movidos a óleo diesel.

Tal demanda justifica-se por questões sociais, se sabemos que a infraestrutura dependerá do ambiente físico e social, é certo também que essa influenciará nestes, desse modo, por exemplo, o acesso ao gelo (facilitado para aqueles que possuem um gerador), impõem novas dinâmicas entre os pescadores que pode culminar inclusive em dependência daqueles que não possuem tal tecnologia. Em Pontal de Leste (comunidade na Ilha do Cardoso - SP, que conta com uma boa qualidade de distribuição de energia elétrica por placas fotovoltaicas), percebi, por exemplo, o prestígio que a fábrica de gelo em Cananéia, e o seu dono, tinha entre os habitantes (em especial entre os pescadores) daquela comunidade. Deste modo a distribuição da energia elétrica poderia influir também na redução das

desigualdades internas às comunidades. O acesso à energia facilita as atividades turísticas, sendo comum perceber que aqueles que a possuem, possuem também melhores condições de receber turistas.

As primeiras comunidades a receberem energia elétrica, por meio de cabeamento subaquáticos foram a Vila das Peças e a Vila de Superagui, no final da década de 90, apesar disto, em 2011 ainda era comum o uso dos geradores à diesel em grande parte das residências, e o desligamento da rede durante a madrugada, porém em minha última ida a Vila de Superagui (2020) a energia elétrica já era constante 24h por dia e não pude notar a presença de geradores⁷⁵.

As demais comunidades permaneceram sem tal acesso até o ano de 2013, quando o governo do Estado, através do programa federal "Luz Para Todos", começou a implementar o projeto de energia fotovoltaica. O projeto prometia beneficiar 369 famílias que poderiam consumir 45 kW/h mensalmente, além de prever um sistema para o chuveiro e a doação de geladeiras. Apesar de toda a publicidade da Companhia Paranaense de Energia - COPEL, as placas fotovoltaicas nunca funcionaram corretamente. Quando estive na Barra do Ararapira, em 2016, o som exagerado do gerador a diesel da pousada de Mauro se fazia ouvir em quase toda parte, pude perceber também que poucas placas solares ainda estavam *de pé*, segundo os moradores a maioria das placas caíram no *primeiro vendaval*, e as que ainda se mantinham *de pé* eram utilizadas para atividades diversas (tais como estender roupa) uma vez que as baterias instaladas nunca funcionaram corretamente, naquela ocasião foi arranjado um gerador para o baile de fandango, o qual teve que "conviver" com o barulho incessante da máquina. Também as geladeiras doadas ganharam novas utilidades, sendo utilizadas na maioria das vezes como armários⁷⁶ ou despensas. Estes fatos são comuns em todas as comunidades que receberam as placas solares, e se tornaram motivos de piadas e até mesmo letras de moda de fandango:

⁷⁵ Porém, sabe-se que em condições climáticas adversas, até mesmo a sede do município de Guaraqueçaba pode ficar algumas horas sem o fornecimento de energia elétrica.

⁷⁶ A situação da Barra do Ararapira contrasta assustadoramente com sua vizinha Pontal de Leste. Separadas por menos de 1km de canal, mas por uma fronteira estadual, Pontal de Leste conta com energia fotovoltaica de qualidade, apesar de ainda não ser o ideal desejado pela população, que ainda utiliza sistema de gás para alguns eletrodomésticos (como geladeira) e chuveiro. Porém quando estive na comunidade pude perceber a ausência de geradores à óleo (não me recordo se foi levado um para a realização do baile de fandango), assim como uma certa estabilidade na luz elétrica.

Quando vai entardecendo/ Acaba nossa alegria/ Nosso povo está sofrendo/
 Com a falta de energia/ Somos feitos de cabaia/ Para tecnologia
 Única coisa que ascende/ É a luzerna da ardentia/ Pois a placa não carrega/
 Nem a luz da bateria
 Coisa que nunca funciona/ É a tal da geladeira/ Acabei vendendo ela/ Pra
 interar na voadeira/ Tem gente que comprou rede/ Pescou a semana inteira
 Gastou dinheiro com cabo/ Comprou óleo pra bateira/ Sem gelo acabou
 perdendo/ Duas caixas de salteira
 Pra ter um peixinho em casa/ Só secando no fumeiro/ É por falta de energia/
 Não por falta de dinheiro/ Até gás tâmo comprando/ Pra ligar nosso chuveiro
 Que ta servindo de enfeite/ Dentro do nosso banheiro/ Não sei mais o que
 fazer/ Com estas placas no terreiro
 A placa virou telhado/ Pra tirar rede da chuva/ Ou pra cobrir galinheiro/
 Rafado de garacuva/ Tem umas cobrindo roupa/ Com cheiro de mandipuva
 Outras que servem de banco/ No batelão de timbuva/ Eu já vi placa no
 porto/ Secando muita manjuva
 Eu comprei televisão/ Mais agora tô vendendo/ Era pra assistir o jogo/
 Acabei me arrependendo/ Pois a placa aqui de casa nem a luz tá
 acendendo
 Eu fiquei desanimado/ Com meu coração sofrendo/ Acabou a bateria/ Com
 o meu time perdendo
 Quero dar a despedida/ Com a luz da lamparina/ Porque lá no gerador/ Ai,
 acabou a gasolina/ Me desculpe meu colega/ Está moda aqui termina
 Juro pela claridade/ Desta luz que ilumina/ Que saio daqui correndo/ Para
 os braços da menina
 (Moda da Placa Solar - Mestre Aorelio Domingues)

Esta situação difere em quatro comunidades que receberam, através do mesmo projeto do governo do Estado, energia elétrica através de cabeamento subaquático. As comunidades de Puruquara (na região continental), Guapicu, Tibicanga e Bertioga (na Ilha das Peças), receberam energia elétrica "sem restrições", "recebendo a mesma energia de quem mora em qualquer cidade", conforme anuncia a publicidade da Copel. Porém, quando estive em Bertioga (em 2019) percebi que a distribuição de energia elétrica não se dá de maneira constante, sendo comum a queda de energia, por vezes por longos períodos de tempo⁷⁷, sendo ainda que apenas as casas que se situam na parte mais próxima da baía é que

⁷⁷ Motivo pelo qual, mais uma vez, o baile de fandango soou ao som do gerador.

possuíam eletricidade, as casa mais *pra dentro do mato* (as quais são poucas), não foram contempladas com a rede elétrica, naquela ocasião me foi dito sobre a importância *de ter ouvido* a Guadalupe (diretora do parque à época), pois a mesma havia alertado que as casas *pra dentro do mato* ficariam sem a energia elétrica. Apesar disto, este modelo se tornou o ideal desejado pelas populações caiçaras, chamado na região como *luz de fio*.

Karina da Silva Coelho (2014), mais uma vez, chama atenção para a concepção das comunidades não contempladas com a *luz de fio* de que tal fato se deu por inabilidade política de seus líderes comunitários, os quais "deixaram de comparecer a uma ou outra reunião", ou não souberam defender os interesses da comunidade. Entretanto, estas comunidades não possuem energia elétrica, ainda hoje, por determinação do ICMBio, que vedou o acesso destas comunidades à rede elétrica. Esta é a única região do Estado do Paraná que ainda não conta com esta tecnologia.

Tais fatos são importantes para nosso tema porque a energia elétrica garante, não só a óbvia recarga das baterias dos telefones celulares (assim como o uso de uma extensa gama de aparelhos, ferramentas, instrumentos e eletrodomésticos), mas também a instalação de modems wi-fi de internet via rádio.

A internet via rádio funciona a partir de uma antena, instalada na residência, que irá receber o sinal transmitido por uma torre (chamada de POPs). Nesse sistema não há a necessidade de cabeamento telefônico, motivo pelo qual é utilizado nas ilhas - com exceção de Vila das Peças e Vila de Superagui, que já contam com fibra óptica⁷⁸ -, a velocidade da internet costuma ser menor do que a encontrada nos centros urbanos, sofrendo bastante interferência de condições climáticas e atmosféricas. Nas comunidades ela costuma ser instalada em pousadas, nas quais já passou a ser uma necessidade, uma vez que além de atrair turistas (que buscam um local com conexão wi-fi), também facilita a comunicação destes com a pousada, a fim de se agilizar reservas e afins.

Este fato cria verdadeiros "pontos de acesso" à internet, locais em que as pessoas (principalmente jovens), se reúnem para imergirem no mundo virtual por meio de seus dispositivos celulares. Ary Fabio Giordani Daniel (2019), nos apresenta

⁷⁸ A instalação da fibra óptica nestas comunidades é super recente (início do ano de 2020), sendo que ainda não tive a oportunidade de observá-la ou constatar a presença dela, motivo pelo qual optou-se por não incluir tal tecnologia na análise deste trabalho.

uma foto reveladora na qual se apresenta, na boca da noite, a *piazada* reunida em um destes pontos, checando suas redes sociais, jogando jogos digitais, compartilhando dados e socializando entre si.

FIGURA 19: CRIANÇAS REUNIDAS, NA BOCA DA NOITE, UTILIZANDO APARELHOS CELULARES



FONTE: DANIEL (2019).

Tal fato, além de influenciar na sociabilidade das comunidades, cria prestígio e novas formas de hierarquia (ao subverter as relações entre os mais jovens, que possuem maior facilidade e um maior domínio no uso dos aparelhos celulares, com os idosos que, em sua grande maioria, necessitam da mediação daqueles para tal uso), além de novas formas de negociação social, de controle de fluxos, de acessos e de relações com a alteridade.

Por algumas vezes presenciei certa relutância do dono da rede em entregar a senha do Wi-Fi, (tanto com visitantes, pessoas de fora ou de dentro da comunidade). Em campo, mesmo indo "em nome" da Folia e da Festa do Divino, já me foi negado conhecer a senha da rede, sendo uma prática comum (quando havia a necessidade de me conectar a internet) eu entregar meu aparelho celular ao dono da casa para que ele colocasse a senha, impossibilitando que eu viesse a conhecê-la. Também já presenciei cenas em que a senha foi trocada pelo dono da casa (ou, a pedido deste,

por algum parente mais jovem) para impedir algum acesso que anteriormente havia sido permitido⁷⁹, assim como a recusa a entregar a senha a outrem (essa recusa sempre se deu em forma de desculpas, frases como "quem sabe a senha é o meu marido" ou similares, ditas por vezes por pessoas que sabidamente tem a senha), assim como já fui inquirido (quando se sabia que eu tinha acesso à internet), por alguém que teve o acesso recusado, a "entregar" a senha. Entretanto, aquele que tem acesso ilimitado à rede de internet será sempre o cliente da pousada, para o qual a senha nunca será negada.

Certamente o acesso à rede é regulado pelas relações de amizades e compadrios (seguindo-se uma lógica de mobilizações de interesses pelos quais o dono da rede se afirma), e geralmente sua justificativa se dá com a percepção de que a velocidade da conexão cai quantitativamente em relação ao número de pessoas e dispositivos conectados. Até mesmo na Ilha dos Valadares, que conta com um padrão de urbanização (e que possui uma rede de fibra óptica), é comum se ouvir o pedido de se desconectar da rede quando alguém precisa (ou quer) utilizar alguma função para qual é necessário uma qualidade melhor de rede (assistir um vídeo por exemplo)⁸⁰. Isso nos mostra então que tais tecnologias não podem ser compreendidas de maneira neutras, ou passivas, uma vez que as mesmas se apoiam em uma diversa gama de relações sociais, influenciando-as e, por vezes, as modificando. De certa forma, as TIC's, além de dependerem do ambiente local, são capazes de modificá-los.

A outra forma de acesso à internet disponível nas ilhas é por meio do sinal 3G e 4G. Nos últimos 5 anos houve uma ampliação da rede na região e, apesar de grande parte das comunidades não possuírem sinal, em certas localidades como Vila de Superagui e Vila das Peças o 3G já é uma realidade constante, realidade que contrasta com o ano de 2011, primeira vez em que estive na Vila de Superagui, no qual o sinal era inexistente⁸¹. Segundo os dados da ANATEL, até o ano de 2014 o município de Guaraqueçaba não contava com cobertura 3G. Infelizmente há uma lacuna entre os anos 2014-2019 nos dados referentes aos municípios brasileiros,

⁷⁹ Deste modo é comum também, em certas localidades, que você necessite quase diariamente pedir permissão de acesso à rede, uma vez que a senha é constantemente alterada.

⁸⁰ Nos apontando uma certa forma de controle de acesso, exercido de maneira mais branda do que nas comunidades.

⁸¹ E tal fato era, até mesmo, atrativo turístico.

mas pode-se afirmar que foi entre este período que o município, e pelo menos a Vila das Peças e de Superagui passaram a ser atendidas com tal tecnologia⁸².

Em nosso país optou-se por um modelo neo-liberal de desenvolvimento das redes de telecomunicações. A partir das privatizações das empresas estatais, na década de 90, houve um total afastamento do Estado desta seara, deixando o acesso da população brasileira a tais tecnologias à mercê da auto-regulação do mercado. Ao contrário da energia elétrica (cuja distribuição a toda à população paranaense é uma das obrigações da Copel), a ampliação das redes de telecomunicações depende dos interesses das empresas e de suas margens de lucros. Pode-se dizer então que não há no país um programa eficiente de democratização de acesso às TIC's, motivo pelo qual pequenas comunidades (e conseqüentemente pequenos mercados), costumam ser excluídas de tais redes, uma vez que não representam a possibilidade de altas taxas de lucro.

Das cinco companhias telefônicas que possuem cobertura nacional, TIM, Vivo, Oi, NEXTEL e Claro, apenas a primeira possui rede 4G no município de Guaraqueçaba, apesar disto, tal companhia é a terceira em números absolutos de aparelho celular no município, fato que nos leva a crer que a tecnologia 4G talvez não seja prioridade para esta população no uso de tal aparelho. Estão presentes também, com cobertura 3G as companhias Vivo e Oi, conforme apontado nas tabelas abaixo:

⁸² Entretanto sabe-se que a qualidade do sinal se torna instável durante o período de veraneio, provavelmente pelo aumento do número de usuários (com a chegada dos turistas), fator que interfere na velocidade da conexão.

FIGURA 20: TABELA ELABORADA PELO SITE TELECO, COM DADOS DA ANATEL, SET/2020



Cobertura Celular em GUARAQUEÇABA - PR

População: **7.636**

Área Local
(DDD): **41**

Tecnologias Presentes no Município:

Vivo	(2G) (3G)
Claro	
TIM	(2G) (3G) (4G)
Oi	(2G) (3G)
Algar	
Sercomtel	
Nextel	
Todas as tecnologias	(2G) (3G) (4G)

FONTE: <https://www.teleco.com.br>

FIGURA 21: TABELA ELABORADA PELO SITE TELECO, COM DADOS DA ANATEL, SET/2020



Acessos em GUARAJUBA - PR

População (2019): 7.594

PIB (2014): R\$ 69.677,52

PIB per Capita (2014): R\$ 8.722,77

Celulares

Total: 2.746

Densidade: 36,16 cel/100 hab.

Market Share:

OI	1.198	43.63%
VIVO	787	28.66%
TIM	719	26.18%
CLARO	33	1.20%
SURF	5	0.18%
NEXTEL	4	0.15%

Banda Larga

Total: 829

Densidade: 10,92 acessos/100 hab.

Market Share:

VIRTUAL NET	350	42.22%
HUGHES	297	35.83%
OI	149	17.97%
COPEL	24	2.90%
CLARO	6	0.72%
YAH TELECOMUNICAÇÕES LTDA	2	0.24%
BT	1	0.12%

TV por Assinatura

Total: 623

Densidade: 8,20 acessos/100 hab.

Market Share:

SKY	447	71.75%
OI	138	22.15%
CLARO	38	6.10%

Telefonia Fixa

Total: 413

Densidade: 5,44 acessos/100 hab.

Market Share:

OI	413	100.00%
----	-----	---------

FONTE: <https://www.teleco.com.br>

O mapa a seguir é elaborado a partir da coleta de dados de usuários do aplicativo nPerf, aplicativo responsável por medir, a partir dos dispositivos móveis, em tempo real e no local, a velocidade de conexão à internet. Desse modo é possível perceber que o sinal 3G já está presente no interior de toda a Baía de Paranaguá e Guaraqueçaba, em parte da Baía dos Pinheiros, assim como nas comunidades de Guapicu, Tibicanga, na Vila das Peças e na Vila de Superagui. Os dados, que foram atualizados em 12 de julho de 2020, não contam com as medições de 4G nessas localidades. Tal mapa nos oferece também um dado interessante, uma vez que o sinal é medido em tempo real a partir de dispositivos móveis, é possível perceber também a localização e trajetos dos mesmos, traçando-se então, também, o trajeto que as embarcações cruzam à caminho das comunidades.

FIGURA 22: MAPA DE VELOCIDADE CONEXÃO



FONTE: <https://www.nperf.com> (Acessado em 12 de dezembro de 2020).

Outro ponto interessante deste mapa, e que pode ser percebido em campo, é que as mesmas comunidades que receberam a *luz de fio* são as mesmas que contam com cobertura 3G. Ou seja, assim como a eletricidade (por cabo), a cobertura das operadoras de celular não consegue penetrar as fronteiras do Parque Nacional do Superagui, o que vai ao encontro da concepção da Unidade de Conservação como espaço da Natureza e da ausência do Humano. Tal fato, no entanto, é fruto da localização das duas estações que atendem a região de Guaraqueçaba, como se mostra na figura a seguir:

FIGURA 23: LOCALIZAÇÃO DAS ERBS. FIGURA ELABORADA PELO AUTOR COM BASE NO RELATÓRIO DA COMUNIDADE TELECOMHALL BRASIL, A PARTIR DE DADOS EXTRAÍDOS DAS PÁGINAS PÚBLICAS DA ANATEL.



FONTE: Google Earth (Acessado em 20 de Janeiro de 2021).

Com base nos dados disponibilizados pela comunidade TelecomHall Brasil é possível ter a localização exata das Estações Rádio Base que atendem a região do Parque Nacional do Superagui, sinalizadas aqui pelo ponto A e pelo ponto B. A circunferência traçada compreende um raio de 15km, e não corresponde ao alcance real desta torres, pois tal alcance não se dá a partir de uma medida exata, uma vez

que tal depende de algumas variantes que compreendem a tecnologia e infra-estrutura utilizada, questões ambientais e de relevo, e o número de acessos por célula (como é denominado a área de abrangência de cada estação). Deste modo o local de instalação de uma ERBs se dá, principalmente, visando o número de possíveis assinantes em determinada região, viabilizando tal empreendimento.

Sendo assim, o raio de 15km foi utilizado, neste trabalho, apenas para fins de referência e visualização da distância entre as estações e o Parque Nacional do Superagui e as comunidades que ele abrange. Certamente a sobreposição dos dois mapas apresentados nos daria com maior exatidão a abrangência destas estações, porém nosso objetivo aqui não é mapear todo o alcance do sinal 3G e 4G na região, e sim as implicações de seu uso pelas comunidades.

O usos destas duas tecnologias expressam diferenças relacionais entre si. Se, por um lado, o acesso à internet via rádio se dá através de um ponto espacial específico, e, desse modo, integra toda uma rede de relações compondo novos elementos na sociabilidade caiçara, o uso da cobertura de rede 3G e 4G parece proporcionar uma experiência em trânsito e mais individualizada do aparelho celular, além da possibilidade de acessos mais constantes e duradouros. Desse modo a cobertura 3G proporciona também uma maior possibilidade (e facilidade) na administração de perfis e páginas em redes sociais, além de um contato (quase) constante e imediato a aplicativos de comunicação instantânea, como o *Whatsapp*. Assim, como se demonstrará na próxima seção, percebe-se que os moradores das localidades cobertas pelo sinal 3G possuem mais iniciativas, páginas e perfis na internet, que vão desde a oferta de "turismo isolado durante a pandemia", até a venda de peixes oriundos do cerco pelo *Instagram*, passando pelas páginas dos grupos de fandangos, e a realização de *lives* e eventos online.

Estas diferenças existentes entre a tecnologia 3G e 4G e a internet via rádio irão influir também na relação destas populações com seus dispositivos, assim como na sociabilidade da própria comunidade. Percebeu-se, por exemplo, que os devotos da Vila das Peças (que possuem um maior acesso à rede), durante a Folia do Divino Espírito Santo optaram por receber os vídeos de maneira individualizada, cada um no seu número pessoal, e que, logo ao receberem, postaram esses mesmo vídeos

em suas redes sociais. Já os devotos da comunidade do Marujá, na Ilha do Cardoso (em que o acesso se dá por meio de "pontos"), optaram por criar um grupo no *Whatsapp* para o qual os vídeos foram encaminhados, e organizaram o que nós chamaríamos de uma "sessão pública" para assistirem, todos juntos, à Folia. Não pretende-se afirmar de forma simplista que a atitude dos devotos reflete apenas a tecnologia a qual têm acesso, uma vez que sabe-se existirem diferenças significativas na organização comunitária destas duas comunidades, mas não deixa de ser interessante traçar um paralelo entre a forma escolhida para recepção e a tecnologia à dispor.

Outro fato que se percebe, mesmo os moradores que não possuem meios de acesso a internet costumam ter um aparelho celular, o qual pode ser utilizado como câmera fotográfica, gravador (algumas vezes de modas de fandango), reproduzidor de músicas, jogos digitais e (até mesmo) como telefone. Tais moradores aproveitam momentos de trânsitos e conexão para atualizarem suas redes sociais, armazenarem fotos e vídeos enviados (que serão compartilhados com parentes e vizinhos), assim como se atualizarem das novidades no *Whatsapp*. Se é certo que a mera disponibilidade de determinada tecnologia não representa que ela será amplamente adotada por determinada população (WERTHEIM, 2001), sendo necessário, para além desta disponibilidade, a existência de um desejo latente desta população pelo acesso à tecnologia, nossos exemplos demonstram que há, por parte da população caiçara, o desejo, não só de possuir (e consumir) o acesso à internet, mas também de se relacionar e multiplicar virtualmente suas redes de sociabilidade e interações.

Isto nos leva a pensar para além da base material, tratada aqui como infraestrutura, alcançando-se uma base imaterial abstrata (para além do "virtual"), composta por desejos e anseios que possuem uma potência no processo de constituição das subjetividades⁸³, sejam individuais ou coletivas, e das sociabilidades. De certa forma, como demonstrado também por Ary Fábio Giordani Daniel (2019), o uso de aparelhos celulares para fins de interação (com seus parentes, camaradas, vizinhos e afins) influi positivamente para o sentimento de conectividade social.

⁸³ Como afirmava Giorgio Agamben, em *O que é um dispositivo?* (2009), o "Sujeito" é o que resulta da relação entre o dispositivo e o vivente, para tal autor cada novo dispositivo ensejaria um novo processo de subjetivação.

3.2 O *Whatsapp*

Neste cenário percebe-se que o *Whastapp*, como um aplicativo de mensagens instantâneas de simples utilização, ganha certa distinção entre as populações caiçaras. Um fato a ser analisado é a criação dos "grupos de *Whatsapp*", se em um primeiro momento estes foram fundados principalmente por produtores culturais a fim de se manter o contato com fandangueiros, mestres, fabriqueiros e as populações caiçaras⁸⁴, facilitando dessa forma a organização de eventos, projetos e principalmente das festas do fandango⁸⁵ (no que se denominou de "Circuito do Fandango Caiçara"), em um segundo momento tais grupos foram subvertidos, transformados em espaços de sociabilidade, de trocas de causos, modas, piadas e até mesmo intrigas e conflitos. Foi assim que a partir de um amplo grupo de *Whatsapp* (de mobilização e organização nacional das Festas do Fandango⁸⁶) que reúne um grande número de agentes culturais⁸⁷, deu-se a criação de um outro grupo chamado (de forma debochada) "Só os mestres". Criado para aqueles que desejavam ultrapassar os meros momentos de burocratização e organização, o grupo parece alcançar uma nova forma de interação entre fandangueiros que se encontram geograficamente distantes. Desta forma os grupos de *Whatsapp* transitam por todo o território caiçara levando histórias (inventadas ou não), composições de modas de fandango (algumas até mesmo inacabadas e abertas às intervenções dos outros), piadas, notícias, fake news e discussões. O *Whatsapp* então é utilizado para fortalecer laços de compadrio (e também rivalidades) já existentes, assim como para estruturar novas relações entre esta população, estando cada vez mais presente na vida cotidiana de tais pessoas.

Interessante notar como o território continua sendo uma fator importante nos meios virtuais, seja pelas questões de infraestruturas relacionadas à geo-localização das comunidades, como apresentado anteriormente, ou seja pelo fator de identificação e interação na rede, como se perceberá na sessão a seguir.

⁸⁴ E também, em alguns casos, com as populações urbanas que possuem interesse na cultura caiçara.

⁸⁵ Esta questão foi profundamente explorada por Ary Fábio Giordani Daniel (2019) em sua tese de doutorado.

⁸⁶ Que ocorrem em Paranaguá, Cananéia, Guaraqueçaba, Marujá e Ubatuba.

⁸⁷ Aqui englobando todos que possuem relação com a cultura caiçara, sejam mestres, aprendizes, pesquisadores, produtores, etc...

3.3 Caiçaras na rede

Certamente as TIC's não foram as únicas tecnologias apropriadas pelas populações caiçaras nestas últimas décadas. A adoção do barco à motor a partir da década de 60 (estudada por autores interessados na relação desta tecnologia com a mercantilização da "ideologia da pesca", tais como Luiz Geraldo da Silva, 1993, Fernando Mourão, 1971, e Antonio Carlos Diegues, 1973), se tornou significativa na região principalmente após a década de 80, reduzindo distâncias, aumentando fluxos e aproximando localidades, tal inovação modificou não só a relação desta população com a atividade pesqueira, mas também com o turismo (facilitado através da *voadeira* ou de barcos de passageiros, chamados por turistas como *balsas* ou *barca*) e com o próprio ambiente ao entorno (o abandono da vela provavelmente altera a relação com o vento, e a falta de necessidade do remo altera a percepção do esforço necessário para se percorrer distâncias⁸⁸). A chegada da energia elétrica foi uma destas mudanças pelas quais as comunidades passaram, criando possibilidades/necessidades antes inexistentes, como o acesso ao gelo, o qual estabelece novas relações hierárquicas nas comunidades.

Nas regiões próximas aos centros urbanos o acesso às ferramentas elétricas altera os modos de fazer. Canoas caiçaras (de um pau só) podem ser revestidas ou consertadas com fibra para aumentar sua durabilidade, ou até mesmo podem ser feitas inteiramente deste material (refiro-me aqui à canoas feitas de fibra utilizando-se como molde o desenho tradicional da canoa caiçara). Novas ferramentas são incorporadas também no fazer atrelado ao fandango⁸⁹, seja desde a amplificação de bailes e apresentações, até ao modo de se construir instrumentos tradicionais, que passam a contar com o uso de ferramentas específicas de luteria e ateliers, além de novas ferramentas fruto da inventividade de fabriqueiros e lutieres caiçaras.

Na Folia do Divino Espírito Santo novas dinâmicas surgem com a chegada de novas tecnologias, se, como afirma Jairo (caixero da Folia), antes se percorria as comunidades *no braço* (referência ao remo) e era necessário três pessoas com a

⁸⁸ Percebe-se que as embarcações à vela foram totalmente abandonadas na região, sobrando apenas na memória dos mais velhos. Já o uso de canoas a remos ainda é constante, principalmente para percorrer pequenas e familiares distâncias por dentro das baías e canais.

⁸⁹ Autores como Ary Fabio Giordani Daniel (2019) e Patrícia Martins (2018) exploraram essas relações.

função exclusiva de remar, agora o barco à motor reduz as distâncias e o esforço. Mas esta mesma inovação cria novos desafios e necessidades, como a compra de passagens para trajetos realizados por linhas intermunicipais, a disponibilidade de gasolina para cruzar entre as comunidades e, uma vez que os Foliões não possuem barco próprio, a dependência de caronas e da disponibilidade dos devotos para a realização dos deslocamentos. Já o uso de dispositivos móveis durante a Folia, além de uma agilidade na organização, possibilitou o referenciamento geográfico de todo o trajeto nos anos de 2018 e 2019, sendo possível, a partir de tais dados, a elaboração de mapas, tal como o apresentado no capítulo anterior.

É certo afirmar que, através das possibilidades oferecidas pelos trânsitos e fluxos sítio-Ilha-cidade, tal população absorve e se apropria de ferramentas, técnicas e métodos em busca de um aperfeiçoamento de seu modo próprio de fazer. Assim, as TIC's oferecem, para além de novas possibilidades de contato entre a população caiçara, uma possibilidade de expandir a visibilidade de tal população e sua cultura, tendo um papel fundamental na ampliação das redes de atuação disponíveis. Desse modo percebe-se uma crescente criação de páginas e conteúdos caiçaras em sites como *Facebook* e *Instagram*, iniciativas que vão desde perfis de grupos de fandango até páginas destinadas à venda de peixes oriundos dos cercos, e que jogam na rede a cultura e as práticas destas populações, divulgando-as para toda a internet, favorecendo novas formas de contatos, trânsitos e agenciamentos. Como muito bem apontou Ary Fabio Giordani Daniel:

A consolidação de redes de interação para difusão, divulgação e promoção da cultura caiçara tem se ampliado exponencialmente nos últimos anos. Ferramentas como o Facebook e o WhatsApp modificaram sensivelmente esse cenário. Seguindo tendências globais de marketing, como se faz em muitos outros lugares da biosfera, atores e detentores culturais no território caiçara vêm adotando cada vez mais os dispositivos tecnológicos e suas potencialidades interativas." (DANIEL, 2019, p.266)

Deste modo, além dos *grupos de WhatsApp*, é possível perceber dezenas de páginas de conteúdos caiçaras, presentes principalmente no *Facebook*. A Associação Mandicuera, por exemplo, está presente na rede social desde o ano de 2014, e conta com mais de 3.000 curtidas, as *lives* transmitidas no ano de 2020 chegaram a ter um alcance de 36 mil pessoas⁹⁰ (estimativa do próprio site

⁹⁰ Ressalta-se que nenhuma atividade na página conta com patrocínio (o qual, em diversos casos, é essencial para que uma publicação tenha sucesso neste site).

Facebook), sendo que o segundo maior alcance que a página já obteve foi através do vídeo de divulgação da X Festa Nacional do Fandango Caiçara de Paranaguá (ocorrida em 2019), festa que já se consolidou como o maior evento do fandango caiçara, e cuja divulgação pelo *Facebook* alcançou uma estimativa de 22 mil pessoas.

FIGURA 24: CHAMADA DA ÚLTIMA *LIVE* DO ANO DO GRUPO MANDICUERA, NELA DONA ALIETE, TOCADORA DE COLHER, RECONHECIDA PELO SEU AMPLO SABER SOBRE MODAS E LETRAS DE FANDANGO, COM CELULAR NA MÃO E FONE NO OUVIDO, ESTÁ PRONTA PARA ACOMPANHAR A TRANSMISSÃO PELA REDE SOCIAL.



FONTE: Facebook.

Outros grupos de fandango também possuem suas páginas no *Facebook*, como é o caso do Grupo Canutilho Temperado, pioneiro nas *lives* de 2020 (a qual teve um alcance de mais de 10 mil pessoas, o grupo possui página no site desde 2018, e conta com 1.695 "amigos" (uma vez que a página se apresenta como "perfil pessoal"). O Grupo Fandanguará está no *Facebook* desde 2013, e sua página conta com cerca de 1.300 curtidas, sua *live* contou com um alcance de mais de 22 mil pessoas. Estes 3 grupos (Mandicuera, Canutilho Temperado e Fandanguará) possuem integrantes considerados mais jovens (na faixa dos 40 anos), e percebe-se que, além de estarem a mais tempo na internet, possuem bastante interação em seus conteúdos, assim como um alcance maior.

Porém os grupos com componentes de idades mais avançadas também criaram suas páginas na internet. No ano de 2020 tanto o Grupo Folclórico Mestre Romão, quanto o Grupo de Fandango Pés de Ouro entraram no *Facebook* para atenderem uma demanda nova que surgiu com o cenário da pandemia. Os Pés de Ouro contam com 451 curtidas na sua página, e sua última *live* transmitida em 24 de

outubro contou com um total de 132 compartilhamentos na rede. Também o Grupo de Fandango Mestre Brasília está no facebook, desde 2014, e conta com 459 curtidas.

Demais grupos de fandango também possuem suas páginas na rede, tal como o Fandango Família Domingues e o Grupo Mestre Eugênio (este formado só por crianças, tocadoras e dançadoras). Mas não são somente os grupos de fandangos que possuem suas páginas. Na rede é possível encontrar páginas como Rabeca Caiçara e Viola Caiçara (administradas pelo fandangueiro e folião do Divino Rodolfo Vidal), que produzem conteúdos sobre estes instrumentos, explorando-os ao produzir vídeos com temas brasileiros diversos do fandango, tocados com instrumentos tradicionais. É possível encontrar também páginas de fabriqueiros e lutieres caiçaras, como a página Lutheria Caiçara e a "Do Prado" instrumentos musicais, administrada por membros da família "Do Prado" oriundos da Juréia, e que se utilizam da página para até mesmo aceitarem encomendas de violas e rabecas caiçaras.

A rede é utilizada não só para divulgação cultural, mas também para articulação econômica, social e política. Desta forma percebe-se a presença de páginas do MOPEAR (Movimento dos Pescadores Artesanais), assim como a iniciativa de se criar, por conta da pandemia, uma página no *Facebook* e no *Instagram* exclusiva para a venda de peixes oriundos dos cercos das comunidades de Barbados, Tibicanga, Bertioga e Superagui. A página Cerqueiros de Guaraqueçaba, além de ter articulado a venda antecipada das tainhas (com entregas em Paranaguá, Pontal do Sul e Curitiba), produz conteúdo educativo sobre a pesca por cerco (vídeos gravados durante a confecção do cerco, por exemplo) e as comunidades que a praticam, tal página foi criada pela necessidade, diante da incerteza de mercado frente à pandemia. É possível também encontrar páginas de táxis náuticos e barcos da região, que realizam a travessia de turistas, assim como de pousadas e agências de passeios e turismo, em sua grande parte destinados à Vila de Superagui, Vila das Peças ou à pesca esportiva.

Um agente que se destaca por sua militância pró-ativa, tanto nas redes como, principalmente fora delas, é Renato Caiçara, morador de Vila das Peças, Renato utiliza seu perfil pessoal na rede *Facebook* para organizar e divulgar a "travessia de canoa", evento que ocorre todo ano e que percorre, em canoas caiçaras, diversas comunidades na região, levando ações de assistência social, ações culturais, cestas

básicas e roupas para doação. Renato, com seus mais de 3.000 amigos, ganha destaque na rede e a utiliza para divulgação de iniciativas caiçaras na região, assim como denúncias de descasos políticos e injustiças nas comunidades.

Aqui ressaltamos apenas páginas e perfis da região estudada e pelo qual passa a Folia, mas se analisarmos todo o território caiçara poderíamos encontrar uma diversificada gama de páginas, desde conteúdos políticos, artísticos, culturais, econômicos e ambientais, que poderiam aqui ser incluídas.

Tais iniciativas nos levam a refletir sobre auto-identificação e articulação desta identidade caiçara na rede. No ano de 2020 foi possível perceber, através das *lives* de fandango que, mesmo através de um ambiente virtual, buscou-se manter o "clima" de um verdadeiro baile, a primeira coisa que se destaca é a duração de tais apresentações. Os bailes de fandango são sabidamente longos, costuma-se dizer que quando o baile é bom ele acaba somente com a alvorada, e comumente se ouvem os gritos de "amanhece!", indicando que o mesmo irá durar até o dia amanhecer. Desta forma percebe-se que, se uma *live* "normal" de outros artistas costumam durar cerca de uma hora, as *lives* de fandango caiçara chegaram a durar mais de 5 horas de transmissão.

Durante tais transmissões houve também, para se manter o "clima" do baile, a contação de causos por conta dos cantadores, o que é comum no baile de fandango (diz-se em tom de piada, inclusive, que alguns cantadores "falam mais do que cantam"). Nestes casos, as contações de causos se deram tanto no plano do vídeo e da transmissão em si, como nas caixas de comentários, possibilitando dessa forma a interação do público. A página do Grupo Folclórico Mestre Romão comentava, após ter sido contado um caso em sua transmissão, "*Verdadea policia prendeu o pandeiro de tio Abelardo na Ponta do Caju....td mundo foi solto....so o pandeiro ficou preso ate hj....e olhe q ja vai fazer 2 anos kkkkkk*". Na caixa de comentários das *lives* também é possível perceber mensagens de perfis mandando beijos e abraços para parentes de outras localidades que também estão acompanhando a transmissão ("*Manda uma abraço p Santino Balduino....e nossos pêsames pelo falecimento de Dona Marlene.....q senpre incentivou sua neta Bianca Balduino a participar do fandango...Bianca é integrante do Grupo Mestre Romão!*" ou então "*Manda um abraço pro Domingos irmão da dona preta do São Miguel*"), pedidos de modas ("*Canta a marca q Zeca e Vô Lauro cantavam no Tibicanga*"), lembranças, e, entre causos e piadas, também se percebe mensagens de perfis

enumerando os parentes que estão juntos acompanhando a *live*, em sua maioria são enumerados parentes mais velhos, que não possuem um perfil pessoal e se utilizam do *Facebook* e da companhia de filhos, sobrinhos e netos para acompanhar o fandango.

Durante as *lives* a interação ocorreu em tempo real (com fandanguinhos respondendo aos comentários, mandando abraços, enumerando quem chegava, e contando causos), e não se limitou a moradores da Baía de Paranaguá e Guaraqueçaba, notando-se a presença de fandanguinhos e caixaras de comunidades dos municípios de Cananéia, Iguape, Ubatuba e Paraty, além de pessoas de outras cidades e até mesmo países.

Estes elementos da sociabilidade caixara presentes nas *lives*, e também em outras publicações, mensagens e posts, nos mostra uma articulação desta identidade na rede, assim como a importância que tais elementos (a Folia, o fandango, os parentes, as piadas e o território) tem para esta população. Assim, se percebemos anteriormente que a Ilha dos Valadares oferece a possibilidade de reencontrar parentes, amigos, compadres e vizinhos conectados por uma extensa rede constituídas de trânsitos inter marítimos, nos parece que, dada a impossibilidade física de locomoção (ou a limitação desta) em decorrência da ação do SARS-COV 2, o ambiente virtual em 2020 ofereceu a possibilidade de se manter tanto a sociabilidade caixara, quanto os trânsitos à ela inerente.

Se percebemos no capítulo anterior que entre a dinâmica sítio-Ilha-cidade, o parentesco parece ser um fator fundamental tanto de deslocamentos, trânsitos, conexões e constituição de território, nos parece aqui que este mesmo parentesco é o elemento que medeia as relações estabelecidas na rede social. Isto é, percebe-se que grande parte dos comentários realizados durante as *lives* referenciam parentes, amigos ou localidades, quando não ambos os três, criando-se desta forma um território referenciado por estes elementos e que possui uma existência real durante, pelo menos, toda a transmissão.

Ou seja, tanto a experiência das *lives*, quanto dos grupos de *Whatsapp*, nos aponta para um modo de uso das redes sociais próprio destas populações. Tal modo de uso ultrapassa a função burocrática-organizacional (dos grupos de *Whatsapp*), ou a função de divulgação e disseminação (das páginas no *Facebook*), para alcançar uma sociabilidade feita em seus próprios termos, e o mesmo será utilizado na realização da Folia em tempos pandêmicos.

Porém, se tais páginas possibilitam uma auto-representação da identidade caiçara na rede (dando uma visibilidade jamais vista antes da internet), percebe-se que esta mesma identidade pode ser articulada de diversas formas, por diversos atores e sujeitos, e para variadas atividades que não necessariamente compreendem a sociabilidade e as práticas desta população. É possível encontrar por exemplo outras tantas diversas páginas que utilizam-se desta identidade caiçara para oferecer aulas de surf, windsurf, stand-up paddle, passeios em canoas havaianas, rafting, estadias em resorts em meio à mata atlântica, jantares com frutos do mar (incluídos alguns que não ocorrem ou não são consumidos na região), e outras diversas atividades econômicas que não parecem ser típicas desta população.

Assim, se a rede possibilita a divulgação da cultura, a ampliação das redes sociais caiçaras, e a auto-representação dessa identidade no mundo virtual, ela não se encontra livre de confrontos e contradições. Sendo um espaço "livre" para articulação e criação de conteúdos, pode-se dizer que não há um domínio, ou controle, sobre os usos que podem ser feitos para esta identidade virtual. Entre usos, publicidades, anúncios e algoritmos, precisamos compreender também que os conteúdos, sentidos e indivíduos não se encontram pacíficos na rede, mas estão continuamente em disputas, que, na rede social, resultarão em taxas de interação e "aprisionamento" da atenção.

3.4 Algumas conclusões

Duas cenas me ocorrem ao concluir o capítulo, as quais, acredito, exemplificam o sentido que o dispositivos móveis vêm assumindo perante as comunidades caiçaras: estava eu, logo cedo, por volta das 06 horas da manhã, na beira do mangue observando a paisagem, as canoas encostadas, a ondulação da maré, as aves que faziam seu vôo matinal, e, ao fundo, um vizinho de mestre Aurelio que vinha saindo do manguezal em frente e caminhava na minha direção. Ele havia acordado cedo e aproveitado as primeiras horas da manhã (com temperaturas mais amenas) para pegar ostra. Acreditando ser tudo aquilo belo, resolvi pegar meu

aparelho celular para fazer um *story* para minha página pessoal do *Instagram*, uma tentativa de captar, em 15 segundos, a beleza de toda aquela cena que se apresentava. Após algumas tentativas frustradas (nenhum filtro de tal aplicativo foi capaz de captar a beleza que eu acreditava possuir aquele momento), guardei novamente o aparelho no bolso e continuei admirando a cena, observando o vizinho que se aproximava, e que, obviamente, havia me notado momentos antes com o celular nas mãos. Logo ao chegar ao porto (como se referem a esse pedaço de mangue no qual se encosta a canoa e que possui um faixa de saída), este vizinho me fala: "tô na internet agora".

Cena 2: Um grupo trabalhava em uma nova construção no terreno da Associação Mandicuera, preenchendo as colunas que daria sustentação a tal construção. Na época eu mesmo estava trabalhando, junto com alguns amigos, em uma outra construção no litoral do Paraná, em Pontal (para ser mais específico), e logo chegaríamos ao processo de preenchimento de colunas e, como tínhamos pouca, ou nenhuma, experiência em construção civil, resolvi filmar o pessoal trabalhando para poder mostrar mais tarde à meus amigos para que utilizássemos a mesma técnica. Pedi permissão e comecei a gravar mais uma vez com meu aparelho celular o processo de preenchimento de coluna, fato que pouco alterou a atitude dos colegas que trabalhavam, eles continuaram contando as histórias e piadas que estavam contando antes e, em determinado momento, o homem que coordenava os demais olha para a câmera e fala, "nosso comedor de arroz e feijão esse aí", apontando para seu colega que carregava os baldes de concreto, "ele vai aparecer na internet".

Nestas duas passagens a presença do aparelho celular parece estar automaticamente associada à estar na internet. O *estado online* se faz presente a partir do momento em que o celular aparece em cena, e, mesmo aqueles que não estão utilizando o aparelho (ou que estariam *offline*), são transportados também para a internet. Isso nos leva a perceber que, pelo menos a partir do momento em que um dispositivo móvel se insere na cena, *online* e *offline* não são realidades distintas, fracionadas ou paralelas, mas contínuas e sobrepostas. O espaço da internet não parece apresentar uma ruptura (uma fronteira) com o ambiente material que os cerca: assim que o aparelho celular surge em cena passa-se a habitar de forma sobreposta, este espaço hibridizado. É certo aqui que a função *online* dos

dispositivos móveis, como inerente ao seu funcionamento e possibilidade constante, dissolve a dualidade que, anos atrás, parecia existir entre *offline* e *online*.

Tal fato já fora percebido, de certa maneira, na análise de Ary Fábio Giordani Daniel (2019), o qual percebeu o aumento do fluxo de interações por redes sociais durante a realização da IX Festa do Fandango Caiçara de Paranaguá (2018), o que também foi observado por mim no ano seguinte, na X Festa do Fandango. Nestas ocasiões as interações se dão simultaneamente, entre presentes e "não" presentes, de forma física e intermediadas pelas redes sociais, sendo possível perceber-se, por exemplo, pessoas conversando no *Whatsapp* sobre algum caso da noite anterior, assim como agrupamentos de pessoas falando sobre algo que aconteceu no *Whatsapp* momentos antes. Ou seja, durante a realização de tais eventos percebe-se que as conversas, brincadeiras e causos ultrapassam o plano material (não se limitando apenas aos "presentes", alcançando também aqueles que, por algum motivo, não puderam ir), perpetuando-se pelas redes (antes, durante e depois de tais momentos), favorecendo tal percepção do virtual como um âmbito sobreposto (e não oposto ou separado) e contínuo ao real; se por um lado as redes intensificam os trânsitos virtuais, potencializando encontros, percebe-se também que momentos de intensificação de ações, encontros e relações concretas excitam as redes.

De certa forma o *offline* passa a ser um estado cada vez menos existente.

Na análise feita neste capítulo é possível perceber algumas dualidades que cerceiam essas populações. Fruto de uma perspectiva estatal que impõe uma rígida distinção entre a Natureza e o Humano, o Parque parece estabelecer (ou pretende estabelecer) a fronteira entre este e o que seria o espaço de confinamento daquela. De tal perspectiva parece derivar ainda outras distinções aqui apresentadas, tais como o espaço do Parque e das comunidades ao seu entorno; o espaço da *Luz de Fio* e o da *Placa Solar*; e as possibilidades tecnológicas ofertadas entre a Internet via rádio e a possibilidade de sinal 3G e 4G⁹¹, distinções essas que relacionam-se tanto entre si, quanto com as percepções de real/virtual, e *offline/online*.

Expôs-se neste capítulo as condições materiais referentes à infraestrutura necessária à tecnologia da informação e comunicação, assim como buscou-se apresentar os usos, experiências e sentidos que são dados por estas populações ao

⁹¹ Isto porque neste trabalho não se buscou analisar a recente chegada dos cabos de fibra óptica, o que certamente aprofunda tais fronteiras.

uso de tal tecnologia. É necessário dizer que se tem conhecimento acerca das controvérsias que envolvem a utilização destas tecnologias por nossa sociedade, questões que vão desde o aprisionamento da atenção, desigualdades na partilha do sensível (desejos, memórias, fantasias), isolamento, criação de câmaras de eco e bolhas ideológicas, efeitos frutos de algoritmos programados a fim de maximizar o tempo individual de uso da rede e que são capazes de ressoar na psique e no organismo humano, na sociabilidade dos grupos e, até mesmo, na macropolítica global.

Porém, sem abandonar tais controvérsias, privilegiei o foco na agência destas populações frente a esta rede (sabendo que o social é capaz de moldar a tecnologia) identificando um modo de utilização próprio destas. Christine Hine (2004) nos apresenta a ideia da internet como "artefato cultural", ou seja, como "una tecnología que ha sido generada por personas concretas, con objetivos y prioridades contextualmente situados y definidos y, también, conformada por los modos en que ha sido comercializada, conservada y utilizada" (HINE, 2004, p. 19). Compreender a internet também como um "artefato da cultura" (para além da percepção da internet como espaço) é, de certo modo, contextualizar-lá e perceber que tal rede global de circulação de informação funciona, também, dentro de uma estrutura hierárquica de poder (SHOHAT e STAM, 2006). Se, contra os "malefícios" da rede, apregoa-se a necessidade de "reintroduzir a singularidade" (CRARY, 2014) ou o desenvolvimento de uma "pedagogia dos meios de comunicação através das quais as subjetividades possam ser vividas e analisadas como parte de uma prática transformadora de emancipação" (SHOHAT e STAM, 2006), é certo que compreender o sentido próprio que as populações caiçaras dão ao uso da rede é um passo neste caminho em busca de tal autonomia.

Acredito ser este um tema muito produtivo, capaz de gerar imensos debates e trabalhos futuros, mas que fogem ao ambiente desta dissertação. Busquei, neste capítulo, demonstrar o cenário que tornou possível a realização da Folia do Divino Espírito Santo através do *Whatsapp* no ano de 2020. Isto é, demonstrou-se que para além de questões materiais e de infra-estrutura, as tecnologias da informação e comunicação já se fazem presentes no cotidiano das populações caiçaras e dos devotos do Divino, assim como estes, para além do modo de uso próprio que fazem destas, demonstram o desejo e a identificação com tal uso, elementos sem os quais a realização da Folia nos moldes em que foi realizada seria enormemente frustrada.

De certa forma, pode se afirmar que a Folia (em meio à pandemia de COVID-19) só se tornou possível porque já existia um sentimento e um uso das redes sociais por tais populações. Acredito que, tanto este capítulo como o que o antecedeu, tenha nos servido, até agora, para localizar o território (material e virtual) da Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares; no capítulo seguinte veremos de que forma tal Folia foi realizada dentro deste cenário.

CAPÍTULO 04 - UMA FOLIA VIRTUAL

No dia 26 de fevereiro de 2020 foi confirmado o primeiro caso de Covid-19 em solo brasileiro, um senhor, no Estado de São Paulo, colocou o país inteiro em alerta. Apesar de o Ministério da Saúde já ter decretado o estado de emergência em saúde pública no país no início daquele mês (anunciando a nossa espera pelo vírus), foi a partir desta data que tal presença se fez sentir em nossas vidas. No estado do Paraná os primeiros casos confirmados se deram no dia 12 de março (na cidade de Curitiba), exatamente um mês antes do domingo de páscoa, data que marca a *alvorada* (o início) da Folia. No dia 16 deste mesmo mês o Governo do Estado decretou a suspensão das aulas em escolas públicas e nas universidades estaduais, assim como o funcionamento de teatros, cinemas, bibliotecas, museus, além da realização de eventos artísticos e culturais, era o início da quarentena.

4.1 Uma Folia pandêmica

Dada a gravidade da situação, e o risco (além da responsabilidade) de se transitar por entre as comunidades, no dia 31 de março decidiu-se pela realização da Folia de maneira virtual. Ficou estabelecido que a *alvorada* de Páscoa, realizada no dia 12 de abril, seria transmitida através da página da Associação Mandicuera na rede social *Facebook*, e que, durante os 50 dias de romaria e peregrinação, seriam produzidos vídeos (gravados na capela do Divino Espírito Santo, na Ilha dos Valadares) dos foliões realizando as bênçãos para cada família devota, os quais seriam encaminhados de forma individual por meio do *WhatsApp*. Estabeleceu-se um calendário, com dias específicos para cada comunidade e família, seguindo-se o mesmo trajeto realizado pelas Folias de anos anteriores. No total foram produzidos 258 vídeos, os quais mantêm a mesma estrutura ritual da Folia, isto é, inicia-se com uma linha instrumental para então se cantar a *chegada*, após é feito as bênçãos e agradecimentos e então se canta a *despedida*. Todo o processo foi realizado durante o período de Ave-Maria, isto é, das 06h da manhã até as 18h da tarde. O Encerramento da Folia foi realizado também por meio de transmissão via *Facebook* no dia 31 de maio de 2020.

Por conta da quarentena pude acompanhar tal processo apenas de forma remota e distante, após algumas conversas decidiu-se que o melhor era eu não

descer até Paranaguá. Assim, a Folia foi realizada apenas pelos integrantes do núcleo familiar do mestre Aorelio Domingues, isto é, que habitam a mesma residência, evitando-se o contato com qualquer outra pessoa de fora, sendo composta então, para além do mestre mencionado, tocando rabeca, por suas duas filhas fazendo as vozes de tiple e tenor e tocando viola e caixa. Participaram também a esposa de Aorelio, Mariana Zanette, na gravação e edição dos vídeos, e, de forma remota, a antropóloga Karina da Silva Coelho, responsável pela distribuição dos vídeos, e a quem agradeço por sua disposição em me colocar em contato com os devotos, e com os vídeos já pós-produzidos.

Após a flexibilização da quarentena, já no ano de 2021, pude entrar em contato mais direto com os foliões, dada a necessidade de ir até Paranaguá. Aliando as obrigações com a Associação e a pesquisa, pude iniciar uma série de conversas informais sobre a Folia, mas também sobre a Pandemia, a Vida, a Ciência, o Isolamento e o Adoecimento, e tantos outros temas que se tornaram latentes no ano de 2020.

Sendo assim, a partir deste cenário é que se começa a descrever a Folia em tempos pandêmicos, e seu processo de produção.

4.1.1 Alvorada

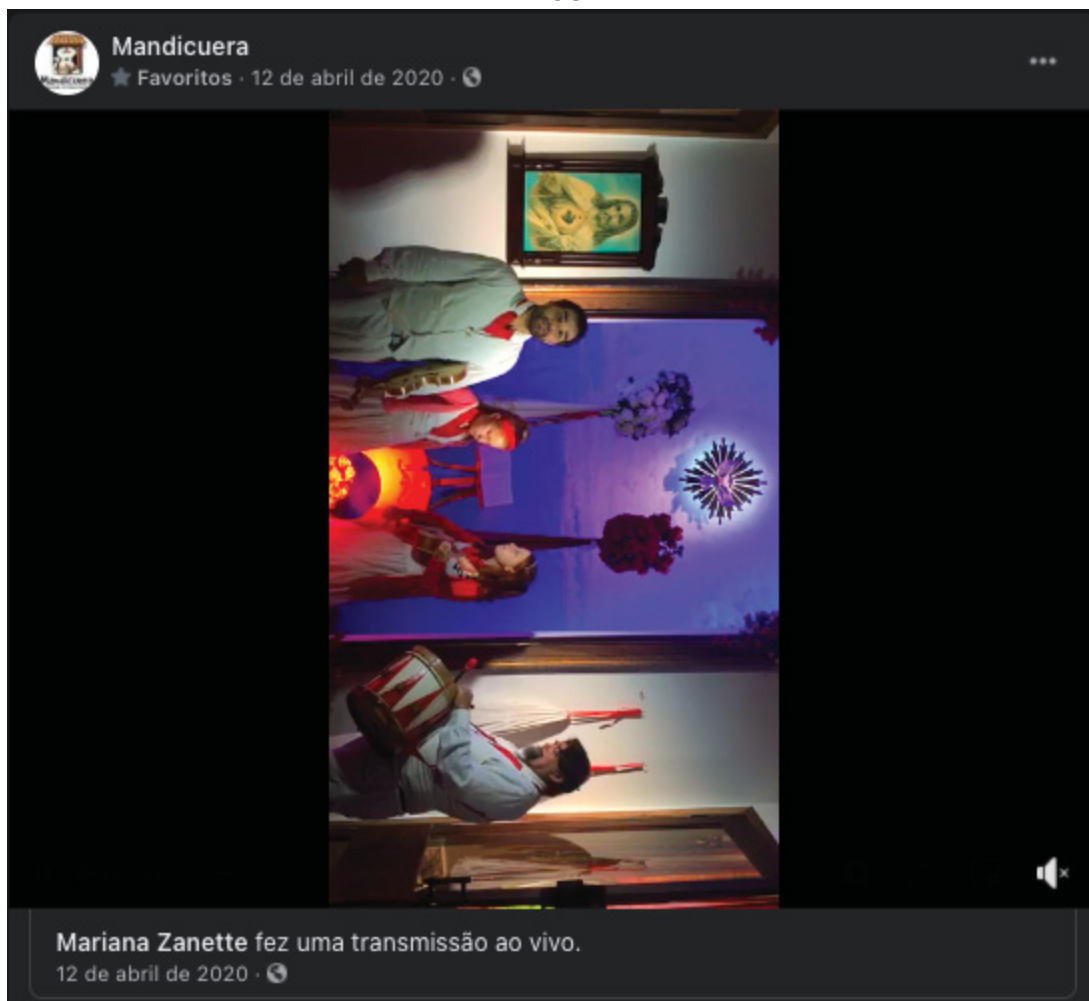
A *alvorada* foi realizada e transmitida no domingo de páscoa, dia 12 de abril de 2020 às 06h. Como afirmado anteriormente, esta decisão foi tomada menos de duas semanas antes, tendo em vista a contínua disseminação do coronavírus. Pode-se dizer que os foliões estavam despreparados tecnicamente para tal evento, uma vez que não possuíam experiência com este tipo de transmissão. Esta transmissão foi realizada antes da primeira *live* de fandango⁹², a qual ocorreu no dia 25 de abril com o grupo Canutilho Temperado, e nota-se em comum que neste primeiro momento tais transmissões eram realizadas com o mínimo de aporte técnico e com pouca experiência, isto é, eram realizadas a partir de aparelhos celulares, com pouca qualidade de vídeo e falhas na transmissão devido à qualidade de sinal de internet, assim como não eram utilizados equipamentos para a captação de som.

⁹² E, de certa forma, as transmissões de *lives* (em geral) ainda não haviam ganhado a popularidade que adquiriram nos primeiros meses de pandemia.

Porém, com o passar do tempo, dada a necessidade e o alcance que tais transmissões tiveram, buscou-se o aperfeiçoamento técnico destes eventos. O celular foi trocado por câmeras, houve a circulação (em formas de empréstimos) de microfones e mesas de sons, por *whatsapp* se discutia os melhores aplicativos para realizar as transmissões e, durante as *lives* era comum terem técnicos de som acompanhado remotamente (encaminhando mensagens pelo aplicativo sobre a qualidade de som dos vídeos e dando sugestões de regulagem da mesa e dos equipamentos). Se mostrou necessário também a contratação de planos de internet banda larga, a fim de evitar interrupções e falhas nas transmissões. Houve uma profissionalização na realização das *lives*, surgindo preocupações para além da técnica, como por exemplo, a composição de cenários.

Mas, como dito, os foliões ainda não possuíam toda esta experiência no dia 12 de abril de 2020 e, por conta disto, a alvorada acabou sendo transmitida por engano pelo perfil pessoal de Mariana Zanette (com link compartilhado pela página da Associação Mandicuera) e com o vídeo posicionado na vertical. Tal problema foi resolvido com a ajuda do amigo Ivan Ivanovick que, no mesmo dia, colocou o vídeo na posição correta e o postou no *Youtube* a fim de que pudesse ser compartilhado. Apesar destes problemas a qualidade do vídeo e do áudio ficou boa durante toda a transmissão.

FIGURA 25: CAPTURA DE TELA DO POST COMPARTILHADO PELA PÁGINA DA ASSOCIAÇÃO MANDICUERA.



FONTE: Facebook.

A *alvorada* teve a duração de um pouco mais de 20 minutos, e começou com o mestre desejando uma feliz páscoa a todos e falando sobre a importância da Folia levar a Igreja às casas das pessoas. Ele fez questão de ressaltar que estavam dando início à Folia, como fazem todos os anos, mas agora com um formato diferente e, em seguida, enumerou a tripulação (Poro, tocando caixa, Malu, tocando viola e na voz de tenor, Luma, na voz tipe, e Mariana Zanette, na câmera) e fez menção aos foliões que não puderam estar presentes por causa da quarentena (sem nomeá-los). Nota-se que as bandeiras já estavam abertas no início do vídeo. Por fim, antes de começar a cantoria, o mestre deseja que o Divino Espírito Santo, por meio da transmissão, esteja presente na casa de todos os devotos, e daqueles que estão assistindo. Esta parte tem uma duração de aproximadamente 2 minutos.

Os foliões tocam e cantam por cerca de 16 minutos e, após encerrar, o mestre fala um pouco da organização e da programação da visita pela internet

("esperamos, a partir de hoje, começar a visitar vocês através da internet"). Explica que serão enviados vídeos para cada família e com a foto de cada uma, para rezarem juntos. Fala que "vão lembrar coisas de vocês, para a gente se alegrar e se abençoar", ressaltando, ao que parece, a importância da memória no processo de benção.

Durante a *alvorada* de páscoa há várias menções à vida de Cristo e à ressuscitação, e é uma forma de dizer que "Cristo está vivo". Esta transmissão inicia o período da Folia para os devotos, e a visita do Espírito Santo em suas casas. A partir dela a tripulação se encontra em trânsito durante os 50 dias de pentecoste, e estará gravando diariamente as visitas.

Este foi o primeiro momento em que se percebeu as dificuldades envolvidas na realização da Folia de maneira virtual. Percebe-se que o mestre faz menção sobre as transmissões diárias das alvoradas e encerros, uma vez que a ideia inicial era que, além das visitas encaminhadas por *whatsapp* para as famílias, estas fossem transmitidas diariamente ao vivo pelo *facebook*, porém tal feito se mostrou inviável.

4.1.2 Visitas

As gravações das visitas também se mostraram mais difíceis do que o planejado pela tripulação. Isto porque o aplicativo *Whatsapp* apresenta um limite em relação ao tamanho dos arquivos que podem ser encaminhados, o que impossibilitou a realização da maneira que havia sido idealizada (gravar os vídeos pelo próprio celular e encaminhá-los diretamente pelo *Whatsapp*). Por conta deste limite do aplicativo, todos os vídeos tiveram que ser baixados para um computador a fim de que pudessem ser comprimidos (ocasião na qual se aproveitou para se adicionar uma imagem de abertura, com um desenho da pomba do Divino Espírito Santo).

Este processo mostrou-se longo, duradouro e extenuante. Mariana Zanette diz que teve dias que precisou ficar até às 03h, 04h da manhã acordada trabalhando na pós-produção dos vídeos, para, às 06h, já estar de pé atrás da câmera gravando as visitas do dia. Este fator ressaltou este elemento novo na Folia, a necessidade de uma produção (e pós-produção) com conhecimentos técnicos específicos, a qual foi possível graças a experiência que Mariana já tinha. Produtora e atriz de teatro há

anos, apesar de não ter na produção audiovisual o foco de seu trabalho, pode-se dizer que ela já possuía um certo conhecimento sobre as necessidades que se impuseram para a realização da Folia.

Tais gravações ocorreram no período de pentecostes, das 06h às 18h, respeitando-se o cronograma de anos anteriores. A Folia foi composta por Mestre Aorelio, fazendo os versos e tocando rabeca, por suas duas filhas, tocando viola, caixa e fazendo as vozes de tipe e tenor e por Mariana Zanette, operando a câmera. Não houve a presença do alferes nestas gravações, e "Poro" participou em poucos vídeos tocando a caixa.

FIGURA 26: TRECHO DE UM DOS VÍDEOS ENCAMINHADOS.



FONTE: Acervo da Associação de Cultura Popular Mandicuera.

Os foliões se posicionaram em frente às bandeiras abertas. Ao início de cada vídeo foi incluído uma imagem da pomba do Divino, acompanhada com o nome dos donos da casa e de suas famílias (de forma individualizada). Após esta abertura o mestre abençoou os devotos, "que a paz do senhor esteja sempre com você..." mencionando seus nomes, as famílias e a casa de cada um, "que o Divino esteja sempre reinando nesta sua casa..." tecendo elogios sobre a residência. Em seguida ele conversa com os devotos lembrando brevemente outros anos, referindo-se às visitas passadas (aqui ele pode ressaltar algum fato específico, "esta comida

maravilhosa que a senhora sempre nos ofertou e a gente não tem nem como agradecer", ou características mais gerais "vocês que sempre foram super generosos com a gente") e esclarecendo os motivos de estarem gravando e encaminhando tal vídeo (a pandemia e a impossibilidade que se impõe de se transitar entre as comunidades, assim como a necessidade de manter a fé no Divino Espírito Santo nestes tempos difíceis).

Antes de começarem a tocar o mestre oferece bênçãos em nome do Espírito Santo ("eu espero que o Divino Espírito Santo reverta tudo isso, todo este carinho que vocês têm em benção à família de vocês"), e pede que a família aceite a cantoria. Esta sistematização feita aqui é resultado da análise dos vídeos recebidos, não servindo de roteiro para a gravação destes, uma vez que esta se deu de maneira espontânea e, por conta disso, os vídeos não possuem todos, necessariamente, estes mesmos elementos e a mesma ordem, variando inclusive, com o grau de intimidade que a Folia tem com cada devoto.

Os devotos são representados nos vídeos por fotografias colocadas à frente dos foliões, abaixo de uma imagem de Jesus Cristo e do Sagrado Coração. Ao final de cada cantoria o mestre, enquanto conversa mais um pouco com os devotos, pega tal foto, mostra-a para a câmera, e a entrega para a caixeira para que seja *pregada* na bandeira. Estas fotos são registros feitos em Folias passadas, de modo que todas as famílias puderam ser desse modo contempladas. Por final o mestre pede uma última vez que o Divino Espírito Santo abençoe a família, e diz que espera que ano que vem estejam todos juntos fazendo a Folia.

Estes vídeos foram então baixados para um computador, a fim de que fosse feita a compressão, e, após esse processo, encaminhados para as famílias com a ajuda da antropóloga Karina da Silva Coelho e de representantes locais de cada comunidade. A forma de envio foi decidida de forma conjunta com os devotos, e a maioria dos encaminhamentos foram feitos diretamente para os donos de cada casa visitada, ou para algum parente próximo nos casos em que aqueles não possuíam aparelho celular. Muitos devotos são pessoas de idade avançada, com pouca familiaridade com estas tecnologias, e por tal motivo muitos dos vídeos eram encaminhados para filhos, sobrinhos ou até mesmo vizinhos próximos que possuíam o conhecimento e a habilidade necessária, sendo intermediários nessa relação.

A forma individualizada de envio foi escolha das próprias comunidades, com exceção de algumas localidades da Ilha do Cardoso, que optaram por receber os

vídeos em um único número *Whatsapp* e assistí-los conjuntamente. Tal individualização em primeiro momento nos leva a pensar que a visita do Divino Espírito Santo está relacionada com o âmbito doméstico, íntimo, privado e pessoal dos devotos, porém notou-se que imediatamente após o recebimento estes eram postados publicamente em suas redes sociais (*Facebook* e *status* do *Whatsapp*) acompanhados de agradecimentos ao Divino e à Folia.

Tal fato nos aponta para a necessidade de se compartilhar (utilizando a linguagem da rede) as bênçãos recebidas, ressaltando o caráter comunitário que estas visitas têm. Foi-me dito também que receber a visita (o vídeo) foi visto até mesmo como um sinal de prestígio, significando que o Divino Espírito Santo lembrou-se de distribuir suas bênçãos a determinado devoto, mesmo em um momento de pandemia, no qual imperava sentimentos de medo e incerteza motivo pelo qual necessitavam também serem compartilhados.

Nota-se que, em anos anteriores, quando um devoto recebe o Divino Espírito Santo ele abre sua casa não apenas para este, mas para toda a tripulação, e para todos os outros devotos que estão seguindo a bandeira (uma vez que é comum que vários membros da comunidade, e até de comunidades vizinhas, acompanhem a bandeira de casa em casa), sendo inclusive oferecido o café e a comida para todos os presentes. Alguns interlocutores chegam a afirmar que é somente no tempo da Bandeira que eles adentram na casa de seus vizinhos, não sendo comum visitas fora dessa época do ano, até mesmo, em alguns casos, entre vizinhos mais próximos.

Neste sentido, o compartilhamento da visita nas redes sociais pode representar esse *abrir a casa* para a comunidade, recebendo não apenas a tripulação e o Divino Espírito Santo, mas todas aquelas pessoas com as quais mantêm conexão em sua rede. Percebe-se então que a visita do Divino Espírito Santo é uma experiência religiosa pessoal, individualizada, que ganha sentido ao ser vivida de forma comunitária, isto é, compartilhada com os seus.

4.1.3 Encerro

O *encerro* foi realizado no domingo de pentecoste, dia 31 de maio de 2020, data na qual seria realizada a Festa do Divino na comunidade de Barbados. A transmissão iniciou-se poucos minutos após às 17h e teve uma duração de

aproximadamente 1 hora. Alguns dias antes foi pedido aos devotos que passassem um café, reunissem suas famílias, fizessem seus pedidos, montasse um altar e deixassem um copo d'água à disposição para o momento da transmissão.

Antes de iniciar a cantoria o mestre esperou alguns minutos para que chegassem os devotos que pudessem estar ainda procurando o *link* de acesso e rezou uma ave-maria, um pai-nosso e fez a invocação do Espírito Santo. Após, ele desejou uma boa tarde a todos os devotos do território caiçara e de outras regiões que pudessem estar acompanhando a transmissão.

O mestre fez questão de falar sobre a antiguidade da Folia do Divino Espírito Santo, falou sobre seus 24 anos de dedicação a esta Folia e sobre o finado mestre Gabriel Martins, que a iniciou e que repassou "a muito tempo atrás esta tradição da Bandeira (...) e que nos deu o caminho para se chegar às casas dos devotos".

Por se tratar de uma transmissão on-line, pública, e de longo alcance, o mestre sentiu a necessidade de explicar o que era a Folia, explicando sobre os preceitos da quaresma, da saída das bandeiras no domingo de páscoa e sobre o trajeto que elas percorrem neste período. Em seguida, ele pediu ao Espírito Santo que ele atendesse aos pedidos de proteção contra a pandemia, e que pudesse "toda essa pandemia passar logo".

Diferente da *alvorada*, no *encerro* o mestre agradeceu nominalmente a todos os foliões que já participaram em anos anteriores, e Poro esteve presente na função de *alferes*. É possível perceber já um maior preparo e experiência com a transmissão, a qual foi feita por aparelho celular, sem captação de som mas com iluminação específica.

Os foliões começam a tocar em aproximadamente 15 minutos de vídeo, e a cantoria dura cerca de 35 minutos. Após este período os foliões encerram a cantoria, mas continuam a tocar, a capela é incensada e o *alferes* procede com o fechamento das Bandeiras. Com as Bandeira fechadas os foliões se posicionam em frente a elas (de costas para a câmera) e encerram a tocada, o mestre faz uma oração pedindo "o fim dessa pandemia que assola o mundo" e que o Divino Espírito Santo conceda todos os pedidos feitos a ele durante a Folia. Em seguida faz a entrega da bandeira ao Espírito Santo, "ó Divino Espírito Santo de Deus, aqui está entregue a vossa Bandeira e a sua romaria".

FIGURA 27: FRAME DO ENCERRAMENTO



FONTE: Facebook.

4.2 Considerações

Pode-se notar algumas questões analisando-se a realização da Folia de maneira virtual no ano de 2020. Entre elas, as que mais me chamam a atenção são a falta de protagonismo das Bandeiras e a pouca presença do *alferes*. Apesar de Poro estar presente na *alvorada*, ele ocupa a posição de *alferes* apenas no encerro e, em relação às Bandeiras, percebe-se que estas já se encontram abertas no início da *alvorada*, e que elas poucas vezes são tocadas, e não chegam a ser carregadas ou beijadas. O contato físico que se estabelece com elas é mínimo.

Como afirmei no início deste trabalho, as ofertas e os pedidos às Bandeiras são intermediados pela figura do *alferes*, e aquelas são a corporificação do próprio Espírito Santo, que transita pelo percurso da Folia e adentra as casas dos devotos. Dei especial atenção para a presentificação do santo, e sua relação corporal com os devotos. O contato físico que se estabelece entre esses é quase que condição para que se perceba a presença do Espírito Santo, de forma que, ao que parece, a ausência destes elementos na Folia virtual apresentam-nos aqui um problema. É certo que a "ausência do corpo" foi um efeito imediato da quarentena, não só na Folia, mas em nossas próprias vidas. Por um certo período de tempo nossas vidas

limitaram-se ao âmbito virtual, e o mesmo ocorreu em certo grau nas comunidades caiçaras⁹³ uma vez que o medo do coronavírus era real.

Pode-se dizer que esta ausência do corpo se fez presente também na Folia virtual, na falta de protagonismo do corpo do Santo, e da figura do *alferes*, e isto que eu percebo como um problema foi sentido também pelos foliões.

Fato é que tais questões dificultaram a elaboração deste trabalho, mas posso dizer que o desenrolar do campo no ano de 2021 e a realização da Folia neste mesmo ano trouxeram novas dinâmicas para o Espírito Santo. O próprio campo resolveu o meu problema. De certa forma, como pretendo demonstrar, os foliões de forma criativa arranjam soluções para contornar essa ausência do corpo.

Para explicar minhas afirmações apresentarei a realização da Folia no ano de 2021. Como o foco deste trabalho é o ano de 2020 serei breve em tal apresentação, buscando ressaltar as diferenças e as soluções criativas pensadas pelos foliões, e os seus impactos para a Folia.

4.3 Duas Folias pandêmicas

No início do ano de 2021 começamos a viver um cenário de relaxamento da quarentena e do isolamento social, o que me permitiu visitar a Ilha dos Valadares algumas vezes e permanecer junto com os foliões, assim como participar da *alvorada* de páscoa no dia 04 de abril. Quando vou à Ilha dos Valadares fico hospedado na casa de mestre Aorelio, junto de sua família. A casa do mestre serve também de sede para a Associação Mandicuera, e no ano de 2019, com recursos oriundos da TCP⁹⁴, foi feita a ampliação de um barracão, com espaço para a realização de bailes, cursos e oficinas. Conjugado com este espaço há também uma oficina de luteria⁹⁵, na qual são fabricados os instrumentos utilizados tanto no fandango, quanto na Folia, e na qual geralmente se encontram aprendizes junto de

⁹³ Por exemplo, no início da pandemia alguns pescadores deixaram de sair para pescar, praticando o isolamento social como medida de se protegerem do coronavírus. No período inicial da pandemia foi comum também ocorrerem denúncias (seja por mensagens do *Whatsapp*, ou publicações no *Facebook*), de turistas visitando as ilhas. Cheguei a receber algumas mensagens de interlocutores com pedidos para que eu avisasse as pessoas que eu conhecia para que estas não fossem às suas comunidades, uma vez que elas estavam tentando manter o isolamento.

⁹⁴ Em processo de compensação ambiental pela ampliação do terminal de contêineres do porto de Paranaguá.

⁹⁵ Erguida com recursos de projetos culturais relacionados aos Pontos de Cultura.

Aorelio interessados nessa fabricação. Poro, o *alferes*, mora vizinho a este espaço, no mesmo terreno.

Por conta dessa configuração, a casa de Mestre Aorelio sempre foi um espaço de intensa circulação de pessoas, seja de turistas, pesquisadores, oficineiros, visitas escolares, ou de outros fandangueiros ou fabriqueiros que passavam por ali para tocar um pouquinho ou para buscar algum material necessário. Um exemplo dessa condição é que, antes da pandemia, em todas as vezes que eu estava por lá sempre⁹⁶ chegava, no horário do café (um pouco antes das 18h), algum mestre de fandango mais antigo para conversar, tocar e claro, tomar café. Essa foi a primeira diferença (gritante) que pude notar nas minhas primeiras visitas pós-quarentena, o ambiente parecia mais parado, não havia um trânsito constante de pessoas (apesar de se estarem fazendo novas construções no terreno, o que ocasionava uma certa movimentação de trabalhadores da construção civil), e um clima de cansaço imperava.

Tanto Aorelio quanto Mariana me falaram do desânimo que sentiam, da falta que fazia ter a *casa cheia*, os amigos e parentes indo e vindo, assim como da tristeza pela situação sanitária/política/social do país e pelos amigos perdidos e adoecidos⁹⁷. A falta de visitantes era apontada como uma das maiores causas do desânimo que imperava. Nestas minhas primeiras visitas tivemos apenas um momento maior de descontração: estávamos eu, Aorelio e Thau⁹⁸ (sobrinho de Poro que mora na casa em frente a de Aorelio, e folião do Divino), tomando cervejas e caipirinhas de cataia, imaginando como seria a primeira Festa do Fandango pós-pandemia, falando *bobagens* e inventando brincadeiras, encenações e piadas para se fazer. Nos divertíamos muito nessa conversa e Aorelio chegou a mencionar que desde o começo da pandemia não tinha um momento bom como aquele, dando risada junto com os *camaradas*.

Digo tudo isso porque, nestas primeiras visitas, eu me encontrava extremamente ansioso e animado com a possibilidade de sair com a Folia (por causa do relaxamento da quarentena). Eu acreditava que seria possível percorrer todo o trajeto da Folia e poderia, enfim, ter contato físico com os devotos e

⁹⁶ E não estou sendo exagerado ao utilizar a palavra sempre.

⁹⁷ Alguns ex-integrantes da Associação Mandicuera vieram a falecer de COVID-19, pessoas com as quais, apesar de não manterem mais um vínculo cotidiano, possuíam laços íntimos de amizade. Além deles era constante a chegada de notícias de mestres, tocadores e amigos de outras regiões do território caiçara também adoecidos.

⁹⁸ Respeitando o devido distanciamento.

conversar com eles sobre a Folia virtual, a pandemia e etc. Entretanto, logo percebi que essa ansiedade era apenas minha e, para os foliões, a saída das Bandeiras ainda era uma impossibilidade. Ao perguntar ao mestre se iríamos sair com a Folia naquele ano ele categoricamente me respondeu que não, e depois fundamentou sua resposta: "Um dos setes dons do Espírito Santo é a Ciência, pode olhar que tá lá, e a Ciência diz que devemos nos cuidar e ficar em casa, então a gente tem que obedecer a Ciência pra servir ao Espírito Santo".

Tal discurso nos aponta um domínio dos fundamentos religiosos da Folia, e da necessidade de se segui-los, assim como (por conta do contexto pelo qual o país passava) assume um caráter político. Isto é, enfrentávamos naquela época um negacionismo científico que combatia as medidas sanitárias recomendadas para o combate ao coronavírus e as incipientes vacinas que chegavam ao país. Interessante apontar também que todas as vezes que o mestre falava em *ficar em casa*, relacionava-se esta ação ao cuidado, tanto consigo, mas principalmente com os outros. Assim a Folia não saiu em 2021 porque ainda era necessário cuidar da saúde dos devotos, e seguir o dom da Ciência do Divino Espírito Santo.

Tais concepções vão ao encontro das afirmações de Clifford Geertz (2001) sobre a religião. Tal autor sintetiza a religião em "experiência, sentido, identidade e poder", percebendo que ela é capaz de operar como uma "gramática", capaz de oferecer elementos para a interpretação do mundo, conferindo inteligibilidade a situações de crise (BOTTINO, SCHELIGA e MENEZES, 2020). Neste ponto podemos visualizar a crença no Espírito Santo, e em seus sete dons, como organizadora de determinada concepção do mundo e de formas de vivenciar a pandemia.

Entretanto, apesar da necessidade de se seguir o dom da Ciência⁹⁹, a possibilidade de se fazer novamente a Folia de maneira virtual foi descartada. Foi-me dito que daquele jeito havia dado muito trabalho, e havia sido muito cansativo e exaustivo para todos que participaram. Assim pensou-se em uma outra forma de fazer o Espírito Santo percorrer as comunidades. Para o ano de 2021 se construiu uma espécie de oratório móvel (chamado pelos foliões tanto de oratório como de capelinha) com uma *cachopa* em miniatura, enfeitada de pequenas flores e com a *Pomba do Divino* em seu topo.

⁹⁹ E, portanto, seguir as recomendações científicas de manter o isolamento social.

FIGURA 28: IMAGENS DO ORATÓRIO (CAPELINHA)



FONTE: Eloir "Poro" de Jesus.

O oratório foi inteiramente feito pelo *alferes* Poro e a pomba do Divino foi restaurada pelo mestre Aorelio, uma vez que ela estava com uma asa e o bico quebrado. Um fato interessante que ocorreu durante o restauro foi que no momento em que o mestre começou a lixar a pomba, ela soltou um perfume de Folias passadas, o que foi interpretado como a presença do Espírito Santo ali. Tal fato se torna mais fantástico porque a pomba utilizada é considerada muito antiga (não sendo utilizada comumente na Folia) e até mesmo o mestre desconhece sua origem (quando perguntei da onde era aquela pomba ele apenas me respondeu: "não sei"), estando guardada na capela do Divino há alguns anos, entretanto, o fato dela ainda possuir perfume significava que provavelmente ela deveria ter sido utilizada por outras Folias, mais antigas que mestre Aorelio.

FIGURA 29: A CACHOPA SENDO PREPARADA.



FONTE: Acervo pessoal

Então, para o ano de 2021, decidiu-se realizar-se apenas a transmissão da abertura das bandeiras (no domingo de páscoa - 04 de abril), e o encerramento (no domingo de pentecoste - 23 de maio), e tal oratório foi enviado para as comunidades, para transitar por elas, seguindo o trajeto da Folia. O oratório foi feito com uma abertura na parte de cima, e foi encaminhado junto envelopes com o nome de cada família contendo as fitas para que os devotos fizessem seus pedidos e as depositassem por tal abertura. Foi depositado também, fotos, cartas de agradecimento e pedidos ao Divino Espírito Santo, assim como algumas ofertas (por ordem expressa do mestre da Folia não foi depositado dinheiro no oratório¹⁰⁰).

¹⁰⁰ Dada a condição social que se impôs pela pandemia, o mestre pediu que não se ofertassem dinheiro ao Espírito Santo esse ano e, para aqueles que o quisessem fazer, era preferível usar tal dinheiro para ajudar algum vizinho, ou comprar uma cesta básica para quem precisasse. Tal pedido também se justifica por que, geralmente, o dinheiro ofertado durante a Folia é utilizado para cobrir os

Desse modo, percebe-se que os foliões resolveram não apenas a questão do *trabalho* cansativo decorrente das gravações das visitas, como também da falta da corporiedade do Espírito Santo na Folia, no modo como foi feito em 2020.

Durante a abertura das Bandeiras o oratório foi benzido pelo *alferes* e, alguns dias depois, enviado para as comunidades. Tal ação envolveu um longo planejamento e colaboração com os devotos, para que o oratório transitasse de acordo com o cronograma estipulado.

Logo que o oratório partiu da Ilha dos Valadares um fenômeno novo (e, para mim, surpreendente) aconteceu. Começaram a surgir nas redes sociais diversos vídeos e fotografias dos devotos juntos do oratório, agradecendo, fazendo seus pedidos, rezando. Em casas e localidades nas quais havia algum tocador que soubesse a levada da Folia, esse mesmo tocava e puxava versos para o Espírito Santo, presente ali no oratório. Em outros lugares surgiram vídeos das famílias recebendo o Espírito Santo ao som do rádio, tocando o CD que mestre Aorelio gravou em 2017¹⁰¹, ao som da *chegada* eles carregavam o oratório com o Espírito Santo para dentro de suas casas e realizavam a visita completa, tocando a *despedida* ao final. Na comunidade do Pereirinha (na Ilha do Cardoso) uma Folia nova chegou a surgir com a presença do oratório.

Ademir, mestre de tal Folia, havia sido iniciado como mestre por Aorelio em 2019, na Festa do Divino em Bertioga, e planejava-se que no ano de 2020 ele sairia, com a ajuda do mestre Aorelio, pela primeira vez com sua própria bandeira, o que não ocorreu por causa da pandemia. Em 2021, com a chegada do oratório à comunidade, Mestre Ademir aproveitou para levá-lo de casa em casa junto de sua Folia. A comunidade do Pereirinha se encontrava fechada a meses para visitantes de fora, praticando-se uma espécie de "isolamento comunitário", e não apresentava nenhum caso ou suspeita de COVID-19, cenário que permitiu a circulação dos foliões entre as casas. Esta nova Folia foi transmitida, em partes, pelo facebook.

custos e gastos que ela eventualmente tenha em seu trajeto, ou para a realização da Festa do Divino, ao fim da Folia, gastos inexistentes neste ano.

¹⁰¹ Em 2017, com recursos da lei de incentivo à cultura, mestre Aorelio conseguiu gravar seu primeiro CD de fandango, e nessa ocasião aproveitou para registrar em áudio a *chegada* e a *despedida* da Folia.

FIGURA 30: FOLIA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DA COMUNIDADE DO PEREIRINHA/ITACURUÇÁ.



FONTE: Facebook, Jovens Fandangueiros do Itacuruçá.

Percebo que esta experiência difere bastante da anterior, é possível perceber nos vídeos e fotografias compartilhados, em primeiro plano, o protagonismo dos devotos e o contato com o Espírito Santo, o qual é tocado, carregado e recebido, mas não beijado. De certa forma, a ausência do corpo foi parcialmente superada. Com os devotos que mantive contato foi possível perceber que a experiência do ano de 2021 foi percebida de forma mais *intensa*, e acredito que tal percepção decorre da corporificação do Espírito Santo (representado no oratório), e também da evolução da pandemia. Se em 2020, durante o período da Folia, o coronavírus era de certa forma novo, desconhecido, e inspirava medo, em 2021 seus males já eram bem conhecidos. Neste contexto, a visita do Espírito Santo também intensificou a memória de parentes e amigos mortos (ou adoentados), assim como foi abundante os pedidos de agradecimentos pela vida e pela saúde (por ter saúde) em um momento como esse.

A presença do corpo é percebida também no encerramento. Aqui, ao contrário dos demais vídeos, a transmissão foi realizada do barracão de Mestre Aorelio, e não da capela do Divino. Nesta ocasião as Bandeiras e o oratório foram levados para dentro, junto com uma imagem do Divino Espírito Santo feita por

mestre Aorelio que no dia a dia fica em cima da porta de entrada¹⁰². Nesta ocasião foi posta também uma mesa, repleta de bolos, pães e café, e foi ressaltada a necessidade da presença destes alimentos para configurar a Folia (e a Festa do Divino), "...tem que ter festa, tem que ter café, tem que ter bolo, bolinho de trigo, bolinho de banana...", a comida aqui é associada também à alegria, ao abraço, à visita e a presença. A presença do alimento, e a realização do encerramento de dentro do espaço da casa de mestre Aorelio parecem emblemáticos para essa nova dinâmica para a Folia em 2021, sinalizando tanto a mobilidade das Bandeiras quanto a necessidade do corpo, simbolizado no alimento. Ao final da transmissão o mestre convida a todos para se juntarem em volta da mesa para tomarem o café, algumas pessoas estavam presentes no momento e foram de fato comer, mas esse convite se estendeu também para todos aqueles que estavam acompanhando de suas casas, através da internet.

Do encerramento participaram Mestre Aorelio, Luma, Malu, Poro e Léo (tocando caixa). No início da transmissão o mestre enunciou todas as comunidades que são visitadas pela Folia, e pediu saúde aos devotos adoecidos pela Covid-19 (citando os nomes de cada um destes), e consolação e luz para as almas dos devotos que vieram a falecer por tal doença (também citando seus nomes)¹⁰³. As fitas que haviam sido encaminhadas com o oratório foram pregadas nas Bandeiras (já com os pedidos dos devotos), e antes de se iniciar a cantoria o mestre e o *alferes* seguraram-as e fizeram uma oração pedindo benção e o atendimento dos pedidos ali feitos.

¹⁰² Esta imagem o mestre confeccionou com símbolos da cultura caiçara, por isso o esplendor do Espírito Santo é feito por um aro de adolfo e agulhas de linha de pesca.

¹⁰³ A nomeação dos devotos acometidos pela Covid-19 traz a presença destes para o vídeo, assim como da própria doença, que está, desta forma, presente na Folia.

FIGURA 31: FRAME DA TRANSMISSÃO DO ENCERRAMENTO DA FOLIA NO ANO DE 2021



FONTE: Facebook.

Os foliões tocam por cerca de 40 minutos, e após seguem com a realização do fechamento das bandeiras, com as bandeiras fechadas a mesa é posta, e já com os alimentos na mesa eles param de tocar, o mestre pede que o Divino Espírito Santo abençoe a mesa ("como símbolo de todas as mesas das famílias caiçaras aqui do nosso território") e convida a todos para se juntarem para o café.

Pode-se identificar neste encerramento elementos que compõem a Folia, e que se inseriram nela durante estes anos pandêmicos. Está presente a corporiedade do santo através tanto do oratório (que transitou pelas comunidades), como da presença da mobilidade das bandeiras, e da figura do alferes, que as segura durante todo o vídeo. Está presente a comida e o café, que faz a comunhão entre os devotos, os quais se fazem presentes através da enunciação do Mestre.

E se faz presente o vírus e seus mortos, aos quais se pede ao Divino a consolação de suas almas.

FIGURA 32: FRAME DA TRANSMISSÃO DO ENCERRAMENTO, OS FOLIÕES COM A MESA POSTA PARA O CAFÉ.



FONTE: Facebook.

CONCLUSÕES

Este trabalho, que começou com a intenção de ser uma descrição etnográfica da Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares, passou por momentos excepcionais na história desta e, portanto, junto com ela, passou por diversas transformações, alcançando um ponto um tanto diverso do mirado lá no início. No momento da escrita desta conclusão a vida volta lentamente ao "normal", a vacinação na cidade de Paranaguá se encontra em um estágio avançado e Guaraqueçaba já possui toda sua população adulta vacinada. Desta forma, foliões e devotos já se encontram vacinados, e pouco a pouco, retornam a suas lutas diárias, timidamente visitas voltam a acontecer à sede da Associação Mandicuera e caixaras voltam a circular por seu amplo território. A sensação de que a pandemia está mais perto de seu fim é cada vez maior entre meus interlocutores, mas sente-se pesar por aqueles que não conseguiram chegar até aqui.

Uma das primeiras conclusões a que se chega sobre a realização das Foliás nos anos pandêmicos é acerca do aperfeiçoamento técnico e da experiência adquirida pelos foliões no decorrer do ano. É nítida a diferença que existe entre a *alvorada* de 2020 e o *encerramento* de 2021, se na primeira transmissão foram cometidos equívocos (como por exemplo o posicionamento do aparelho celular), percebe-se que no *encerramento* no ano seguinte houve um grande aprimoramento na transmissão. Como mostram as imagens do capítulo anterior, houve uma preocupação com a composição do cenário (há a presença do cortinado preto ao fundo, e percebe-se um posicionamento de cada folião, das Bandeiras, da figura do Espírito Santo e do oratório), assim como foi feita a microfonia e captação das vozes e dos instrumentos (o que necessita da utilização da mesa de som, e de outros recursos), e a iluminação do local. É certo que a Associação Mandicuera possui um bom aporte de recursos técnicos e anos de experiência com produções que foram utilizados aqui, porém (como percebemos a partir do primeiro vídeo), foi necessário um esforço e um grande interesse dos foliões em melhorarem a qualidade das transmissões.

Noto que outros trabalhos focados em religião em tempos de pandemia apontam também para a intensificação da transposição de práticas religiosas para o meio virtual (e digital) durante este período. Caroline Martins de Melo Bottino, Eva Scheliga e Renata de Castro Menezes apontam, em "Experimentos etnográficos em

redes e varandas: a religião em tempos de pandemia" (2020), que as práticas religiosas organizaram o cotidiano e a rotina de seus praticantes, assim como o calendário de tais pessoas. O mesmo pode se perceber aqui, principalmente na preocupação em se manter o mesmo cronograma de folias passadas, servindo como forma de organizar a própria realização da Folia, mas também um calendário mais amplo nas comunidades caiçaras. Essas mesmas autoras apontam também para a "organização da experiência coletiva da quarentena", que as práticas religiosas realizaram neste período, que é percebida aqui tanto pelos discursos do mestre da Folia, como pelo próprio fato de compartilhamento da experiência religiosa nas redes sociais.

Já é comum afirmar-se que a pandemia acelerou a "transformação digital" ou, em certas regiões e serviços, a "inclusão digital". Não estou certo que este seja o fenômeno aqui, até porque a expressão utilizada pode nos passar a ideia de um movimento inevitável em nosso futuro, no qual a pandemia teve apenas o papel de acelerar o que já se enunciava. Porém, é certo que a pandemia trouxe novas necessidades até então inexistentes e, para supri-las, houve a necessidade de se buscar novos recursos e experiências tecnológicas que, talvez, sem a pandemia, nunca chegassem a ser utilizados. O ano de 2020 é marcado também pela chegada da fibra óptica à Ilha dos Valadares, Ilha das Peças e Ilha do Superagui, e certamente tal fato tende a intensificar e acelerar o uso das redes pelas comunidades caiçaras, assim como evidenciar a urgente necessidade de inclusão de parte desta população à rede de energia elétrica, de forma constante e eficiente.

Em relação às visitas realizadas no ano de 2020 percebeu-se a necessidade de se compartilhar publicamente, com a sua rede, vídeos que em um primeiro momento indicavam serem privados. Isto nos mostra a necessidade de se viver de forma coletiva a visita do Espírito Santo, motivo pelo qual apenas receber tais vídeos pareceu não ser suficiente.

Em relação ao desenvolvimento da Folia no ano de 2020 e as diferenças com a realização do ano posterior, percebe-se que a ausência do corpo foi sentida tanto pelos foliões, explicitada na necessidade de se fazer transitar um objeto físico pelas comunidades, quanto pelos devotos, que enfim se fizeram presentes na Folia de 2021 através de suas próprias publicações nas quais mostravam o estabelecimento de contato físico com o oratório. Cheguei a afirmar que a ausência do corpo do Espírito Santo foi parcialmente superada, isto porque percebe-se que em nenhum

momento se estabeleceu com ele o contato mais íntimo no âmbito da Folia, que é o beijo, momento máximo de gratificação e benção e no qual, inclusive, os devotos chegam a atingir o *estado de graça*. O beijo, pelo que se percebe, só é possível através da realização do ritual completo, da presença corpórea não apenas do Espírito Santo, mas dos foliões, da tripulação e de toda a comunidade que segue a Bandeira.

Ao se pesquisar sobre novas tecnologias da informação e da comunicação é comum entrar em contato com ciber-utopias tecnológicas, as quais vislumbram a existência pós-corpórea dos humanos. Neste trabalho concluo que, no âmbito da Folia do Divino Espírito Santo da Ilha dos Valadares e para as populações caiçaras, a possibilidade de tal existência se encontra distante, pois, se o virtual é capaz de estabelecer certas comunicações e determinadas presenças (como demonstrado no terceiro capítulo), é através da presença do corpo físico (do humano, e do Espírito Santo), que se estabelecem relações íntimas de trocas e, dessa forma, laços.

Tal argumento não contraria o que afirmado anteriormente sobre a sobreposição do online/offline, uma vez que a crescente presença dos aparelhos celulares nesta realidade tem de fato dissimulado tais distinções, porém, ao que tudo indica, a experiência online se mostra incapaz em suprir todas as sociabilidades das populações caiçaras. Se é possível realizar uma chamada de vídeo com os parentes mais distantes, e tal chamada realiza certos anseios por afetividade, é certo que a mesma não se equipara em recebê-los em suas casas para a realização de uma festa (por exemplo). De mesmo modo, se através da realização de *lives* de fandango alcança-se a comunhão virtual, junta-se pessoas e reproduz-se o clima do baile, a própria fala de mestre Aorelio (quando conversávamos sobre a próxima Festa do Fandango pós-pandemia) revela que esta não satisfaz totalmente a sociabilidade inerente ao fandango.

Na mesma linha, a realização virtual da Folia foi capaz de levar *alento, saúde, alegria, paz e luz* aos vivos e aos mortos nesse momento de dificuldade, porém, apesar de todos os esforços dos foliões, o contato com o Espírito Santo, apesar de estabelecido, parece não ter sido completo. O mesmo realiza-se somente com a presença física, corporal, do Espírito Santo, dos foliões, da tripulação e de toda a comunidade.

Isto nos mostra também a importância que o território (e o *transitar* por tal território) tem para estas práticas culturais, assim como a sua relação com a

formação da identidade e da sociabilidade caiçara. Relembro a concepção de conhecimento tradicional relacionado com a habilidade de se habitar determinado ambiente, e do debate acerca da categoria de populações tradicionais, e a concepção desta como historicamente ocupada por agentes sociais, que assim se definem, continuamente mobilizados pela busca de garantir determinados direitos territoriais e culturais.

Em relação à Folia, percebe-se que esta ocupa um espaço central na elaboração das relações cosmológicas caiçaras de conexão entre os espaços do sítio, da Ilha e da cidade. A Folia representa para essas populações o momento de reencontro com familiares, amigos, antigos vizinhos e com a vida passada no tempo do sítio. Saindo da liminaridade ocupada pela Ilha dos Valadares, a Folia se dirige ao centro do mundo dos devotos, conectando estes distintos âmbitos, as diversas comunidades e todo o território pelo qual ela transita.

Por último gostaria de ressaltar o constante esforço empreendido nos dois anos para a realização da Folia do Divino Espírito Santo durante a pandemia. Talvez a forma textual, discursiva, desta dissertação não dê conta de retratar todo o cansaço (físico, psíquico e emocional) e a exaustão que envolveu a realização da Folia em 2020 e 2021 para os foliões. É certo que o cansaço é uma constante em todas as Folias, "a Folia é puxada", como costumam me dizer os foliões¹⁰⁴, e parece que nestes dois anos pandêmicos todas as preocupações, medos e anseios trazidos pelo coronavírus se somaram a tal. Porém, a justificativa que se encontra para enfrentar tal cansaço é o verdadeiro sentimento de fé e a crença no Divino Espírito Santo, assim como em seu poder de transformar vidas, distribuir bênçãos e operar milagres. Nas relações que se estabelece com o Santo, o próprio cansaço e esforço expedidos serão retribuídos por este.

Em dobro, como afirma o Mestre da Folia.

¹⁰⁴ Quando informei pela primeira vez sobre a minha vontade de participar da Folia, por todos os 50 dias, os únicos comentários que me foram feitos era de alerta e da necessidade de que eu tivesse preparado para tal, "porque a Folia não é fácil, é puxada, e não é todo mundo que aguenta ficar os 50 dias".

REFERÊNCIAS

ADAMS, Cristina. 2002. Identidade caiçara: exclusão histórica e sócio-ambiental. In Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia. Palestras convidadas do IV Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia. Ulysses P. de Albuquerque (org.), Recife, Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, p. 27 – 43.

AGAMBEN, Giorgio. 2009. O que é um dispositivo? In: AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2004. Terras tradicionalmente ocupadas: Processos de territorialização e movimentos sociais. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais. v.6. n.1.

ALMEIDA, Mauro Willian Barbosa de; CUNHA, Manuela Carneiro da. 1999. Biodiversidade Amazônia (consulta 99). Programa Nacional da Diversidade Biológica. Seminário de Consulta, Macapá, 21 a 25 set. 1999.

ARAÚJO, Alceu Maynard de. 1964. Folclore Nacional, vol.I: Festas, Bailados, Mitos e Lenda. São Paulo: Melhoramentos.

Associação Cultural Caburé. 2011. Dossiê de Registro do Fandango Caiçara. IPHAN. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA%20Fandango%20Caicara.pdf>

BAZZO, Juliane. 2010. Mato que vira mar, mar que vira mato: O território em movimento na vila de pescadores da Barra da Ararapira (Ilha do Superagui, Guaraqueçaba, Paraná). 292f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, BRASIL.

BERARDI, Franco "Bifo". 2020. Crônica da psicodelfação. 1º parte. n-1 edições (002). Disponível em: <https://n-1edicoes.org/002>. Acesso em: 22/05/2020.

BITTER, Daniel. 2008. A bandeira e a máscara: estudo sobre a circulação de objetos rituais nas folias de reis. (Tese de doutorado). UFRJ.

BOTTINO, Caroline Martins de Melo; SCHELIGA, Eva; MENEZES, Renata de Castro. 2020. Experimentos etnográficos em redes e varandas: a religião em tempos de pandemia. Cadernos de Campo (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 29, n. supl, p. 289-301. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/170445>. Acesso em: 19 abr. 2021.

BRANCO. Alice. 2006. As lendas, danças e músicas de Itanhaém-Ilhabela. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.) Enciclopédia caiçara, v.5: festas, lendas e mitos caiçaras. São Paulo: Hucitec - USP, Nupaub.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1981. Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1986. Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular. 2 ed. São Paulo: Brasiliense.

BURROUGHS, William S. 2005. The Electronic Revolution. UBU Classics. Disponível em: www.ubu.com/historical/burroughs.

CASCUDO, Câmara. 1988. Dicionário do Folclore Brasileiro. Editora Itatiaia: Belo Horizonte.

CHAVES, Wagner Neves Diniz. 2009. A Bandeira é o Santo e o Santo não é a Bandeira: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José. Tese apresentada ao programa de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

COELHO, Karina da Silva. 2014. Entre Ilhas e Comunidades: articulações políticas e conflitos socioambientais no parque nacional do superagui. (Dissertação) PPGA-UFPR.

COELHO, Karina da Silva. 2018. Bandeiras, pessoas e causos em circulação: notas sobre o movimento e o território durante a Folia do Divino. 31ª Reunião Brasileira de Antropologia.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2009. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: CosacNaify.

CRARY, Jonathan. 2014. 24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: CosacNaify.

DANIEL, Ary Fábio Giordani. 2019. Fandango Caiçara nos tempos da comunicação instantânea: Musicologia política ou etnografia do estado da arte?. Tese (Doutorado em Musicologia) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

DESCOLA, Philippe. 2020. Nós nos tornamos um vírus para o planeta. n-1 edições (075). Disponível em: <https://n-1edicoes.org/075>. Acesso em: 04/06/2020

DIEGUES, Antonio Carlos. 1988. Diversidade Biológica e Culturas Tradicionais Litorâneas: o Caso das comunidades Caiçaras. Série Documentos e Relatórios de Pesquisa nº 5, São Paulo: NUPAUB-USP.

DIEGUES, Antonio Carlos. 1998. O mito moderno da natureza intocada. São Paulo: Hucitec.

DIEGUES, Antonio Carlos. 2006. O Patrimônio Cultural Caiçara. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). Enciclopédia Caiçara Volume V: Festas, Lendas e Mitos Caiçaras. São Paulo: Editora HUCITEC-NUPAUB-CEC/USP.

ESCOBAR, Arturo. 2005. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, Buenos Aires: CLACSO.

FERNANDES, Ruben César. 1990. "O peso da cruz". *Religião & Sociedade*, (15/2-3): 94-121.

FRADE, Cáscia. 2005. Festas do Divino no Brasil. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, Rio de Janeiro, vol.2. n. 2, p. 27-36.

GRINBERG, Isaac. 1983. *Folclore de Mogi das Cruzes*. São Paulo: Saraiva.

HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making kin in the Cthulucene*. Durham: Duke University Press.

HINE, Christine. 2004. *Etnografía virtual*. Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad. Editorial UOC: Barcelona.

INGOLD, Tim; KURTTILA, Terhi. 2019. Percebendo o ambiente na Lapônia finlandesa. *Campos - Revista de Antropologia*, [S.l.], v. 19, n. 1, jan. ISSN 2317-6830. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/55908>>. Acesso em: 04 nov. 2020.

LATOUR, Bruno. 1995. Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 2(1).

LEFF, Enrique. 2001. El Camino de los Seringueiros: movimientos sociales, territorialidad y sustentabilidad. In: PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Geografías. movimientos sociales, territorialidad y sustentabilidad*. México: Siglo XXI. Disponível em: <<https://eaterciario.files.wordpress.com/2015/09/el-camino-de-los-seringueiros-enrique-leff.pdf>>

LOPES, José Carlos Veiga. 2009. *Superagui Informações Históricas*. Curitiba: Instituto Memória Editora e Projetos Culturais.

MARTINS, Romário. 1995. *História do Paraná*. Curitiba: Travessa dos Editores.

MARTINS, Patrícia. 2006. *Um divertimento trabalhado. Prestígios e rivalidades no fazer fandango da Ilha dos Valadares*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Curitiba

MARTINS, Patrícia. 2018. *Pelas cordas da viola, nas curvas da rabeça: uma etnografia dos movimentos de fazer musical caçara*. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Santa Catarina (UFSC): Florianópolis.

MIGUEZ, Ronaldo Tinoco. 2017. *A música do Divino Espírito Santo no litoral paranaense: estudo dos elementos musicais e extramusicais característicos*.

Dissertação (Mestrado em Música) – Setor de Comunicação, Artes e Design, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

MOAES, Evelise Teixeira. 2013. Tradição, religiosidade e turismo: o ritual da bandeira do Divino em Cananéia. Caderno de Estudos e Pesquisas do Turismo, v. 2, p. 43-62. Curitiba.

MUNIZ, José Carlos. 2010. Uma romaria do Espírito Santo. Curitiba: Imprensa Oficial.

NASCIMENTO, Vicente. 1980. História, crônicas e lendas. Paranaguá: Instituto Histórico e Geográfico do Paraná.

NATTIEZ, Jean-Jacques. 2004. Etnomusicologia e significações musicais. Per Musii: Revista Acadêmica de Música, Belo Horizonte, v. 10, p. 5-30.

NEVES, Marco Antônio Caldeira. 2016. Folia de Reis e Identidade: um estudo na comunidade quilombola agreste no norte de Minas Gerais. Tese (Doutorado em Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

NOVAK, Patrícia; DEA, Telma Suckow Leal. 2005. O Fandango Paranaense na Ilha de Valadares: Uma Manifestação Caiçara. Curitiba, Imprensa Oficial.

PEREIRA, Luzimar Paulo. 2009. Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG. 2009. 437 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas, Sub Área de Antropologia Cultural). Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ. Rio de Janeiro, UFRJ.

PIRES, André. 2014. Chegada e Despedidas: a Romaria do Divino Espírito Santo em Cananéia - SP. São Paulo: Ed. Ixtlan.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. 2008. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: CECENA, Ana Esther. De los saberes de la emancipación y de la dominación. Buenos Aires: CLACSO.

PRADO, Rosane Manhães. 2012. Viagem pelo conceito de populações tradicionais, com aspas. In: Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold, São Paulo: Editora Terceiro Nome.

RAINHO, Ana Paulo. 2015. A gente vive no mar: saberes oceanográficos na comunidade tradicional Barra do Ararapira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

RAIPI. 2016. Relatório De Avaliação De Impactos Aos Bens Registrados. Ampliação do Terminal de Contêineres de Paranaguá-PR - TCP. Paranaguá: ContextoBR.

RAIPI. 2018. Relatório De Avaliação De Impactos Aos Bens Registrados. Obras de Ampliação do Cais de Acostagem do Porto Paranaguá. Administração do Porto de Paranaguá e Antonina – APPA. Paranaguá: PLANAVE SA.

RAMOS, Carlos Eduardo de Andrade Silva e. 2012. Ensino/aprendizagem da música da Folia do Divino Espírito Santo no Litoral Paranaense. Dissertação (Mestrado em Música), Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

RIMOLI, Ariane Porto Costa. 2006. São Sebastião: cultura caiçara e seu espaço simbólico. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.) Enciclopédia caiçara, v.5: festas, lendas e mitos caiçaras. São Paulo: Hucitec - USP, Nupaub.

ROCHA, Eliana do Pilar. 2005. Nomes, rezas e anzóis: tradição e herança caiçara. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

RUGGIERI, Mariana. 2015. Os vírus de William Burroughs In: ABRALIC, Belém - PA. Anais - XIV Congresso Internacional Abralic, 2015. p. 1-10.

SAHLINS, Marshall. 1997. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-74, 1997; v. 3, n. 2, p. 103-150.

SANCHIS, Pierre. 1986. "Uma identidade católica?". *Comunicações do ISER*, n 22. pp. 5-16.

SCHAFER, R. Murray. 2001. *A afinação do Mundo*. São Paulo: Editora UNESP.

SEGATA, Jean. 2020. Covid-19: Escalas da pandemia e escalas da antropologia. in: GROSSI, Miriam Pillar e TONIOL, Rodrigo. *Cientistas Sociais e o Coronavírus*. São Paulo: ANPOCS.

SHOHAT, Ella. STAM, Robert. 2006. *Crítica Da Imagem Eurocêntrica*. Cosac Naify.

SILVA, Luiz Geraldo da. 1993. *Caiçaras e Jangadeiros: cultura marítima e modernização no Brasil*. São Paulo: CEMAR/USP

SILVEIRA, Carlos Eduardo. 2014. *Folclore, cultura e patrimônio: da produção social do(s) fandango(s)*. (Dissertação). PPGA-UFPR

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. 2015. Terra mercadoria, terra vazia: povos, natureza e patrimônio cultural. In *SURgência: Revista De Direitos E Movimentos Sociais*, 1(1), 57-71. <https://doi.org/10.26512/insurgncia.v1i1.18789>

STADEN, Hans. 1974. *Duas Viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.

STEIL, Carlos Alberto, CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. 2012. Apresentação. In: *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*, São Paulo: Editora Terceiro Nome.

STENGERS, Isabelle. 2015. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify. Coleção EXIT.

TURNER, Victor. 2005. Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense. 2005.

TURNER, Victor. 2008. Dramas, campos e metáforas. Niterói: UFF.

VERSOLATO, Fernanda, GOMES, Maria Judith Magalhães. (coord.). 2016. Direito dos povos e comunidades tradicionais em territórios protegidos. Caderno Temático 6. São Paulo: Instituto Pólis.

VIVEKANANDA, Guadalupe. 2001. Parque Nacional do Superagui: a presença humana e os objetivos de conservação. Dissertação (Engenharia Florestal pela Universidade Federal do Paraná).

VON BEHR, Miguel. 1997. Guarakessaba - Passado, Presente, Futuro. São Paulo: Editora Empresa das Artes

WERTHEIM, Margaret. 2001. Uma história do espaço de Dante à Internet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.